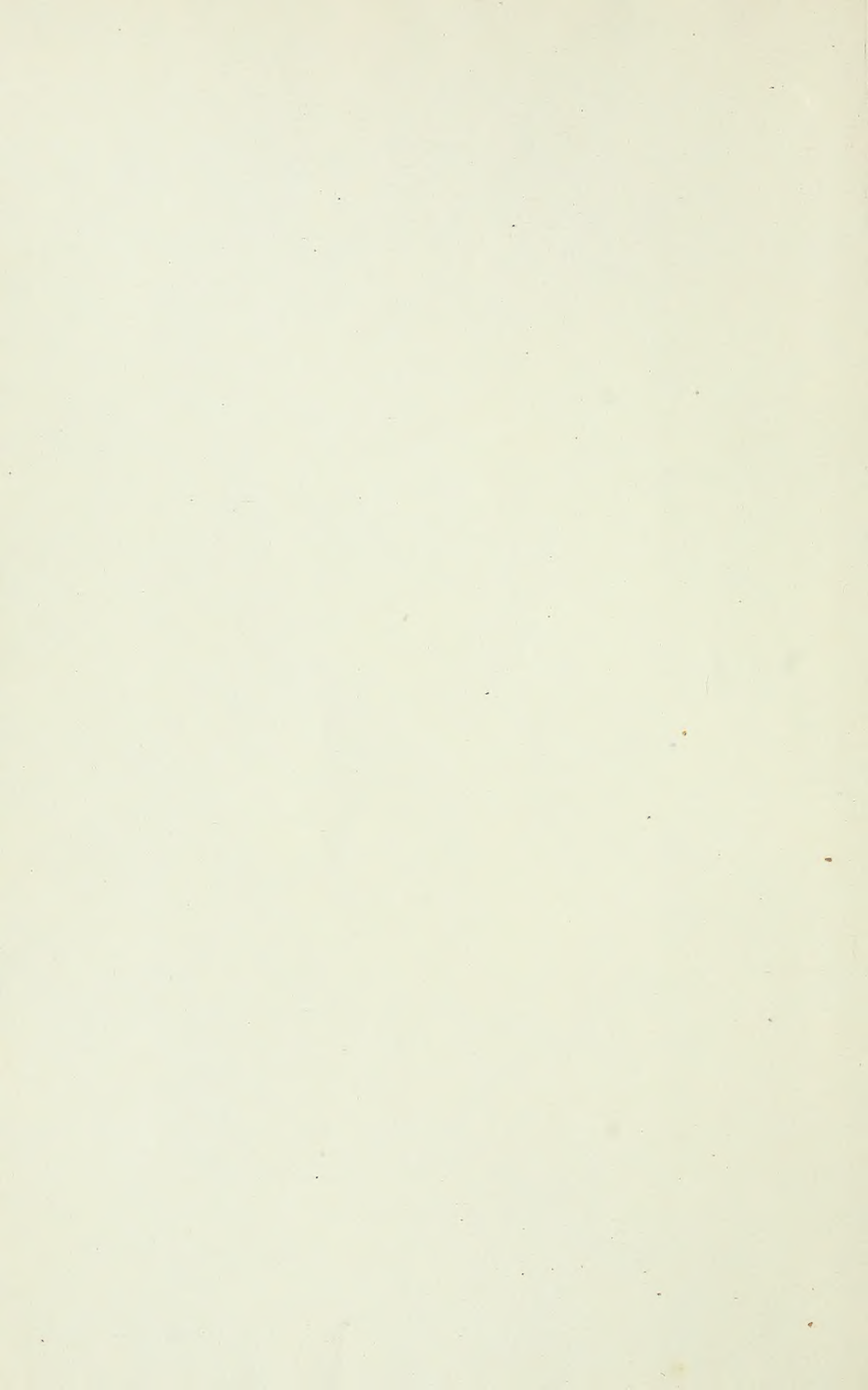

UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 364 905 0



Geschichte
der
neuern Philosophie

Von

Kuno Fischer

Gedächtnis-Ausgabe

Sechster Band

Fichtes Leben, Werke und Lehre

Heidelberg
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung
1914

Fichtes
Leben, Werke und Lehre

Von

Kuno Fischer

Vierte durchgesehene Auflage



Heidelberg
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung
1914

Verlags-Nr. 868.

Ich kann keine Revolution herbeiführen und unterstützen wollen, denn ich habe dazu nicht die Zeit. Und sähe ich ein Leben von Jahrhunderten vor mir, ich würde dieselben schon jetzt ganz meiner Neigung gemäß so einteilen, daß mir nicht eine Stunde zum Revolutionieren übrig bleiben würde.

Fichte.



Vorbemerkung.

Die Herausgabe der Geschichte der neuern Philosophie erfolgt, nachdem Kuno Fischer am 5. Juli 1907 gestorben ist, unter dankenswerter Beratung von Herrn Geheimrat Professor Dr. W. Windelband.

Unser Bestreben geht dahin, das Werk Kuno Fischers als künstlerisches Ganzes zu erhalten. Daher hat der Text bis auf unwesentliche Streichungen nur Veränderungen erfahren, welche sich als Berichtigung von Druckfehlern oder als Richtigstellung von Daten und Zitaten ausweisen. Ein Anhang erhält die erforderlichen Hinweise auf solche neueren Veröffentlichungen, welche zur Ergänzung des Textes geeignet sind. Außerdem erschließt ein Namenregister den biographischen, philosophiegeschichtlichen und literarhistorischen Inhalt des Werkes.

Herr Dr. Hugo Falkenheim hat die Durchsicht dieser Neuauflage übernommen und den Anhang verfaßt.

Heidelberg, im April 1914.

Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

Inhaltsverzeichnis.

Erstes Buch.

Von Kant zu Fichte.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Zweites Buch.

Fichtes Leben und Schriften.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Viertes Kapitel.

Fünftes Kapitel.

Sechstes Kapitel.

Siebentes Kapitel.

Achtes Kapitel.

Neuntes Kapitel.

Seite

Zehntes Kapitel.

Elftes Kapitel.

Drittes Buch.

Die Wissenschaftslehre.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Sechstes Kapitel.

Siebentes Kapitel.

Achtes Kapitel.

Neuntes Kapitel.

Zehntes Kapitel.

Elftes Kapitel.

Zwölftes Kapitel.

Dreizehntes Kapitel.

Vierzehntes Kapitel.

Fünfzehntes Kapitel.

Sechzehntes Kapitel.

Siebzehntes Kapitel.

Seite

Viertes Buch.

Neue Darstellung und Begründung der Wissenschaftslehre.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Viertes Kapitel.

Seite

Achtes Kapitel.

Neuntes Kapitel.

Zehntes Kapitel.

Elftes Kapitel.

Druckfehler:

S. 328 Z. 8 v. o. statt „Wissenschaft" lies „Wissenschaftslehre".

Erstes Buch.

Von Kant zu Fichte.



Erstes Kapitel.

Die Anfänge der Kantischen Schule und K. L. Reinhold.

I. Bekämpfung und Verbreitung der Kantischen Lehre.

Bevor die Fortbildung der kritischen Philosophie eintreten konnte, waren gewisse Vorarbeiten nötig, welche die Bahn frei machen und Hindernisse mannigfaltiger Art überwinden mußten, die der Anerkennung und dem Verständnis der neuen Lehre im Wege standen. Die Entdeckungen der Kritik waren neu, ihre Untersuchungen schwierig und für die Fassungskraft der meisten dunkel; gegen die geltenden Schulsysteme erschien sie vernichtend, und doch, wenn man die Kantische Lehre nur von außen ansah und bloß die Oberfläche ihrer Ergebnisse ins Auge faßte, ließen sich Züge wahrnehmen, die jedem der vorhandenen Systeme wie die eigenen erscheinen konnten. Dies brachte die Tagesmeinung und deren Stimmführer in Verwirrung. Vor allem war es mit seiner Geltung in der damaligen Popularphilosophie und mit seinem Anspruch, eine Art Forum in philosophischen Streitfragen zu bilden, der sogenannte gesunde Menschenverstand, dem die schwierigen Untersuchungen, die dunkle Sprache, die paradoxen Sätze der Kritik beschwerlich fielen, und der sich in seinem leichten und behaglichen Aufklärungsgeschäfte nicht gern bedroht sah. Je weniger er von der Sache begriff, um so leichter konnte er urteilen und um so ungedrückter seine Meinungen auslassen. Eine Lehre, die ihm unverständlich und ungereimt vorkam, konnte sich selbst nicht verstanden haben und nicht anders als ungereimt sein; eine solche Lehre brauchte man nur als ein Beispiel der Verworrenheit und Anmaßung lächerlich zu machen, um sie gründlich zu vernichten. Diese Art der Beurteilung fand ihren Mann in Nikolai, der gern an Kant und dessen Lehre zum Spötter geworden wäre, indessen brachte es seine Satire nur bis zu der „Geschichte eines dicken Mannes" und „Leben und Meinungen des Sempronius Gundibert".

Die Popularphilosophen vom wolfischen Schlage, wie Mendelssohn, deren Bravourstück die Beweise vom Dasein Gottes und der wohlredende, einleuchtende, erbauliche Vortrag derselben war, erblickten in Kant „den alles Zermalmenden" und nahmen die Kritik von der verneinenden Seite, die in ihren Augen als ein übertriebener Skeptizismus erschien. Die systematischen Schulphilosophen dagegen beurteilten Kant, wie man es voraussehen konnte. Ihr Maßstab war das ihnen geläufige Schulsystem. Was sie von den Ergebnissen der Kritik verstanden, reichte genau so weit als die Vorstellungsweise, die sie gelernt hatten; was darüber hinausging, blieb entweder unbeachtet oder galt für ungereimt. Die Kritik hatte zu dem Ergebnis geführt, daß alle menschliche Erkenntnis anschaulich und sinnlich sei, in Mathematik und Erfahrung bestehe, und es von Rechtswegen keine Metaphysik des Übersinnlichen gebe. Ähnlich hatte auch Locke geurteilt, wie die englische Erfahrungsphilosophie überhaupt. So schien die Kantische Kritik, ihre schwerfälligen Untersuchungen abgerechnet, nicht eine neue Lehre, sondern nur ein erneuerter Sensualismus zu sein, den Locke einfacher gelehrt hatte. Indessen hatte Kant auch erklärt, daß unsere Erkenntnis der sinnlichen Dinge nur durch reine Begriffe möglich sei, die nicht durch die Erfahrung gemacht, sondern durch den reinen Verstand a priori gegeben werden. Auf solche ursprünglich uns inwohnende Erkenntnisbegriffe hatte sich auch Leibniz in seiner Erkenntnislehre berufen, vor ihm Descartes und Spinoza, nach ihm Wolf und dessen Schule. Was also gab die Kantische Philosophie Neues? Sie glich auf ein Haar der Leibnizischen. Und worin sie von dieser sich unterschied, darin kam sie überein mit Locke. Beurteilte man nun die Kritik bloß nach dem Anschein ihrer Ergebnisse, die man einseitig auffaßte, so mußte den Einen Kant gleich Locke und den Anderen gleich Leibniz erscheinen. Oder man nahm das Endresultat von seinen beiden Seiten und hielt die Summe der Kantischen Kritik für eine eklektische Zusammenfügung Leibnizischer und Lockischer Lehren. Wer aus der Leibniz-Wolfischen Schule herkam, wie der hallische Philosoph Eberhard, dem galt die Kritik für richtig, soweit sie mit Leibniz übereinstimmte, und für falsch, soweit sie von jenem abwich. Nach dem Ergebnisse der Kantischen Kritik waren alle erkennbaren Gegenstände bloße Erscheinungen und diese unsere Vorstellungen. Dieselbe Ansicht hatte Berkeley. Blieb nun der Unterschied zwischen Kant und Berkeley unbeachtet oder unerkannt, so schien der kritische Idealismus zu sein, was der Berkeley'sche gewesen war. Bekanntlich urteilte so die erste Rezension der Vernunftkritik. Von welcher Seite diese in das Innere

der Kantischen Philosophie uneingedrungenen Urteile auch kamen, immer liefen sie darauf hinaus, daß die Kritik nichts Neues enthalte, sondern nur frühere Standpunkte reproduziere. Für das Jahr 1791 hatte die Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin die Preisfrage gestellt: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, welche die Metaphysik seit Leibniz' und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?" Kant selbst hatte die Absicht, diese Frage in einer Schrift, welche Rink aus dem Nachlasse des Philosophen herausgegeben, zu beantworten. Der Professor Schwab in Tübingen, ein heute vergessener Wolfianer, fand, daß die Metaphysik seit Wolf keinen Fortschritt gemacht habe, und gewann mit dieser Lösung den Preis. Die verschiedenartigsten Gegner Kants stimmten darin überein, daß sie die Lehre desselben beurteilten und zugleich über deren Unverständlichkeit klagten. Es war eine sehr treffende Bemerkung Reinholds, der von jenen Leuten sagte: „sie erklären, daß Kant nicht zu verstehen sei, und dann nehmen sie es übel, wenn man ihnen beweist, daß sie ihn wirklich nicht verstanden haben".

Von einer fortbildenden Beurteilung der Kantischen Kritik konnte nicht eher die Rede sein, als bis die Siegel von dem verschlossenen Buche gelöst, das Verständnis eröffnet, der Sinn und die Empfänglichkeit für sie geweckt und ihr Einfluß auf die Denkweise des Zeitalters zur Geltung gekommen war. Diese Vorbedingungen zu erfüllen, war die erste und fruchtbarste Aufgabe der Schule, die im Übrigen, je weiter sie um sich griff und die Fußtapfen des Meisters auf breiten Wegen nachtrat, bald die Kennzeichen annahm, welche den engen und abhängigen Sektengeist verraten.

Was aber die Erhebung und Verbreitung der Kantischen Philosophie betrifft, so sind dafür besonders drei Tatsachen wirksam gewesen und noch heute geschichtlich denkwürdig. Sie folgten schnell aufeinander und unmittelbar auf die Kantischen „Prolegomena". Die Jahre von 1784 bis 1787 haben eine der Verbreitung und dem Wachstum der neuen Lehre günstige Saat hinterlassen. Das Erste waren die „Erläuterungen über Kants Kritik der reinen Vernunft", die der Königsberger Hofprediger Johann Schultz herausgab, und die für das Verständnis des schwierigen Buches ein gutes kommentierendes Hilfsmittel boten. Ein Jahr später (1785) vereinigten sich in Jena zwei mit der Kantischen Philosophie vertraute Männer, der Philologe Christian Gottfried Schütz und der Jurist Gottlieb Hufeland, zur Gründung der Jenaischen Allgemeinen Literatur-

zeitung, welche der neuen Lehre in der Tagesliteratur ein öffentliches Ansehen erwarb. Und in den beiden folgenden Jahren erschienen im deutschen Merkur Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie, die ganz geeignet waren, die Geister dafür zu erregen, sowohl durch die bewegte und erwärmte Sprache, in der sie geschrieben waren, als insbesondere dadurch, daß sie den sittlichen und religiösen Charakter der Kantischen Philosophie erleuchteten und den erhabenen Eindruck desselben auf die Gemüter wirken ließen. Die Darstellung war um so wirksamer, als sie der eigenen Erfahrung des Verfassers entsprach, denn Reinhold selbst hatte von den Wahrheiten der neuen Lehre die sittlichen zuerst und am tiefsten empfunden. Jetzt nahm, als ob die Dämme durchbrochen wären, die Verbreitung einen schnellen und unwiderstehlichen Fortgang. In demselben Jahre, wo die Berliner Akademie die Entdeckung krönte, daß seit Wolf in der Philosophie alles beim Alten geblieben sei, verwunderten sich andere Stimmen, daß alle Welt die Kantischen Schriften studiere. Gegen Ende des Jahrhunderts ist die Bedeutung Kants in der Anerkennung der Welt entschieden. Die kritische Philosophie ist schon angesiedelt auf den meisten deutschen Universitäten, sogar über den Kreis der protestantischen hinaus, sie ist in allen größeren Städten Deutschlands ein Gegenstand lebhafter und reger Interessen, ja sie überschreitet selbst die deutschen Grenzen, und es entstehen in Holland, England, Frankreich und Italien Versuche, sie einzubürgern. Ihr eigentliches Gebiet sind die deutschen Universitäten, namentlich die protestantischen. Königsberg ist ihre erste Heimat, ihre zweite wird Jena, für die nächsten Jahre die Hauptstadt der deutschen Philosophie, wo eine Reihe bedeutender Lehrer, die mit Reinhold beginnt, den Geist der Kantischen Kritik verbreitet und fortbildet.

II. Reinholds Charakter und Leben.

1. Charakteristik.

Das letzte Dezennium des vorigen Jahrhunderts bildet einen wichtigen und folgenreichen Abschnitt in der Entwicklungsgeschichte der deutschen Philosophie, die in so kurzer Zeit die Bahn von Kant bis Schelling durchlaufen hat. Mit diesem Abschnitt ist Reinholds Name auf eigentümliche Weise verbunden und gleichsam ein kompendiöser Ausdruck desselben. Er macht den Anfang zu der Fortbildung der Kantischen Lehre und geht

dann auf den Bahnen anderer von Standpunkt zu Standpunkt, bis er zuletzt Schelling gegenübersteht und einen Abweg ergreift, der ihn von der großen Heerstraße abführt, isoliert und am Ende in nichtigen Spekulationen ganz aus dem Gesichtskreise der Philosophie verschwinden läßt. Er ist zuerst einen Augenblick lang selbstleuchtend, dann reflektiert er fremdes Licht, bis er zuletzt noch einmal versucht, selbst zu leuchten, aber das Licht ist erloschen. Die ersten Anregungen empfängt er von der Leibniz-Wolfischen Philosophie und von Herders Ideen; dann bemächtigt sich seiner die Kantische Lehre, die er durch seine Briefe in Schwung bringt; er wird durch seine Elementarphilosophie der Anfänger einer Fortbildung der Kantischen Kritik, fällt dann Fichte zu und macht mit der Wissenschaftslehre gemeinschaftliche Sache; Jacobis Standpunkt zieht ihn an, und er sucht zwischen ihm und Fichte eine Art Mitte zu bilden; nachher gewinnt ihn Bardilis Logik, die ihm als die Lösung des Rätsels, als das Ziel der Philosophie erscheint, und zuletzt versucht er in einer selbsterfundenen Synonymik die großen Streitfragen der Philosophie, als ob es sich nur um Worte handelte, durch eine Regulierung des Sprachgebrauchs zu beseitigen. Einen seichten Gedanken dieser Art hatte schon Mendelssohn gehabt. Nachdem Reinhold Leibnizen, Herder, Kant, sich selbst, Fichten, Jacobi, Bardili passiert hatte, kam er mit dem Plan seiner Synonymik bei einer Mendelssohnschen Idee an und hat hier keinen Anspruch mehr, bemerkt zu werden. Seine philosophischen Standorte sind nach Leibniz und Herder die Kantische Kritik, die Elementarphilosophie, die Wissenschaftslehre, Jacobis Glaubensphilosophie und Bardilis sogenannter rationaler Realismus.

Daß fremde Standpunkte eine solche Macht über Reinhold ausüben konnten, war gewiß ein Zeichen, daß ihm die hervorbringende philosophische Kraft abging; doch hätte er nicht so schnell von einem System zum anderen übergehen und jedes auf seine Art durchleben können, wenn nicht sein Aneignungsvermögen wirklich eine große Fähigkeit gewesen wäre. Und daß er, der sich von vielen hatte Meister nennen hören und dem diese Anerkennung wohltat, offen eingestand, daß er widerlegt sei, und nun der Schüler eines anderen wurde, gibt uns das seltene Beispiel eines Mannes, dessen Wahrheitsbedürfnis mächtiger war, als seine Eitelkeit. Aus diesen Zügen würdigen wir die Persönlichkeit Reinholds und können die Art des Mannes ähnlich empfinden wie seine Zeitgenossen. Man muß ihn nehmen nicht in seiner abnehmenden Kraft, welche Schelling und Hegel vor sich sahen, sondern wie er in deren bester Entfaltung er-

schien. Ein lauterer und liebenswürdiger Charakter weiblich anlehnender Art, den seine Freunde, mit den Namen spielend, gern den „Reinen“ und „Holden“ nennen, und dabei kein geringes philosophisches Talent. Man darf nicht vergessen, daß Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie ein Triumph für Kant, sein Übertritt von der Elementarphilosophie zur Wissenschaftslehre ein Triumph für Fichte war. Auch ist er nicht, wie es zunächst scheinen könnte, in der Fortbewegung der philosophischen Gedanken bloß ein schwankendes Rohr. Es ist in ihm selbst ein eigentümlicher Zug, der ihn von Standpunkt zu Standpunkt forttreibt, und den er aus eigener Tiefe zu befriedigen nicht Kraft genug hatte. Er möchte das Glaubensbedürfnis mit dem Erkenntnisbedürfnis ausgleichen und eine volle, unerschütterliche Übereinstimmung zwischen Religion und Philosophie herstellen. Unter dem Eindruck dieser Harmonie gewinnt ihn die Kantische Lehre, als welche das Verhältnis und die Einheit zwischen Glauben und Wissen zum erstenmal so tief begründet hat, daß die Möglichkeit ferneren Zwiespalts ausgeschlossen zu sein scheint. Je fester das System steht, auf dem jene Einheit ruht, um so sicherer ist auch der von dem Wissen völlig verschiedene und zugleich mit demselben völlig geeinigte Glaube. Es gibt für das System eine größere Festigkeit als die demonstrative Gewißheit, die alles aus einem einzigen Grundsatz ableitet. Daher begehrt und sucht Reinhold die Philosophie aus einem Stück. Dieses Einheitsbedürfnis treibt ihn zur Elementarphilosophie und über dieselbe hinaus zur Wissenschaftslehre, die es tiefer und umfassender befriedigt. Das Glaubensbedürfnis zieht ihn zu Jacobi. Jetzt scheint ihm der Schwerpunkt, den er sucht, in der richtigen Mitte zwischen Jacobi und Fichte zu liegen. Doch bleibt etwas in ihm unbefriedigt zurück. Er strebt nach dem Punkte, in welchem das Reale oder das Sein an sich, das ihm die Wissenschaftslehre ausgeredet hatte, mit dem Denken zusammenfällt: nach dem „rationalen Realismus“, der Einheit von Denken und Sein, die Bardilis Logik lehrt. Dieses Bedürfnis treibt ihn zu Bardili und in den Gegensatz zu Fichte. So hat Reinhold die Standpunkte von der Elementarphilosophie bis zu Bardili, die philosophischen Entwicklungsphasen der letzten zehn Jahre des vorigen Jahrhunderts wirklich auf eine eigentümliche Weise in sich erlebt, und im Rückblick darauf konnte ihm diese seine Entwicklung als ein notwendiger und folgerichtiger Verlauf erscheinen. Seine Lebensschicksale erklären die Grundrichtung Reinholds.

2. Lebensgeschichte.[1]

Er war den 26. Oktober 1758 in Wien geboren, wo sein Vater das Amt eines Arsenalinspektors bekleidete, und kam in seinem vierzehnten Jahr (1772) in das Jesuitenkollegium zu St. Anna, um für den Beruf eines Ordenspriesters erzogen zu werden. Schon im folgenden Jahre wurde der Orden durch die bekannte Bulle Clemens' XIV. aufgehoben. Reinhold hatte den Priesterberuf aus wirklicher Neigung ergriffen, er war dem Orden blind ergeben und über den Fall desselben trostlos. In dieser Stimmung, die den richtigen Jesuitenzögling bekundet, schrieb er an seinen Vater und meldet ihm seine Rückkehr. Er weiß nicht, für welche Sünden der Himmel diese große Strafe verhängt hat, doch tröstet ihn die Prophezeiung, daß sich der Orden eines Tages glorreich wieder erheben werde; er ist entschlossen, demselben treu zu bleiben und wünscht in dem väterlichen Hause einsam, in strengster Askese, womöglich in einem Zimmer zu leben, das kein weiblicher Fuß, nicht einmal seine Schwester betreten dürfe. Als Novize der Jesuiten hat er sich an die asketischen Übungen, die Dorsaldisziplin, die spanische Geißelung, den blinden Gehorsam schon so vollkommen gewöhnt, daß sie ihm Glaubenssache sind. Was die Oberen nicht ausdrücklich erlauben, gilt als verboten. Selbst die natürlichen Empfindungen der kindlichen Liebe erscheinen ihm weltlich und sündhaft, er bittet ausdrücklich seinen Manuduktor um die Erlaubnis, an seine Eltern denken zu dürfen. Selbst bei der Art, wie sich in dem Zusammenleben der Novizen die kirchlichen Übungen in die Knabenspiele einmischen und mit den geistlichen Exerzitien gespielt wird, kommt ihm kein Zweifel an der Gültigkeit der äußeren Werke. So erzählt er seinem Vater unter anderen Dingen, wie er auf dem Billard und auf dem Bosselplatz eine Menge Ave Marias gewonnen habe, die der Verlierende für ihn beten müsse. Er war mit fünfzehn Jahren vollkommen kirchlich geschult ohne einen Schatten des Zweifels. Die von ihm so eifrig gewünschte Wiederherstellung der Jesuiten ließ auf sich warten, und so fand sich Reinhold genötigt, die geistliche Laufbahn zunächst in einem anderen Orden fortzusetzen. Er trat 1774 in das Barnabitenkollegium seiner Vaterstadt und kam hier unter den Einfluß eines freieren Geistes. Die geistige Läuterung des Klerus gehörte zu den Zwecken dieses Ordens und die Beschäftigung mit den Wissenschaften zu deren Mitteln. Neun

[1] Ernst Reinhold: Karl Leonhard Reinholds Leben und literarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen usf. (Jena 1825.)

Jahre dauerte Reinholds Barnabitenleben, die ersten drei Jahre seines Noviziats waren dem philosophischen Kursus, die drei folgenden dem theologischen gewidmet, dann wurde er Novizenmeister und Lehrer der Philosophie.

In diese Zeit fällt der Anfang der Josephinischen Reformen. Das Werk der beginnenden Aufklärung gewinnt bald eine Reihe jugendlicher Kräfte, die eine Art Loge bilden, um gemeinschaftlich im Sinn der neuen Zeit auf den öffentlichen Geist zu wirken. An der Spitze stehen Ignaz v. Born und Blumauer; Reinhold wird ein Glied dieses Kreises, dessen Bestrebungen ihn stärker anziehen als das Barnabitenkloster. Immer lebhafter erwacht in ihm das Bedürfnis nach Unabhängigkeit und Befreiung von dem Drucke des Ordens und der kirchlichen Autorität. In den Herbstferien des Jahren 1783 benutzt er eine günstige Gelegenheit, um durch eine heimliche Abreise nach Leipzig, die eine Art Flucht war, den vollen Genuß seiner Freiheit zu gewinnen. Die Freunde in Wien wollen während seiner Abwesenheit dafür tätig sein, daß er aus dem Orden entlassen werde und straflos zurückkehren dürfe. Indessen wird sein leipziger Aufenthalt von den Jesuiten ausgespäht und ihm geraten, um seiner Sicherheit willen nach Weimar zu gehen. Blumauer schickt ihm eine Empfehlung an Wieland. In dem Hause des weimarischen Dichters findet sich Reinhold gastlich aufgenommen, er wird Wielands Freund und Schwiegersohn, Mitarbeiter und nach dem Rücktritte Bertuchs Mitherausgeber des deutschen Merkur.

Während seines Aufenthaltes in Weimar lernt er die Kantische Vernunftkritik kennen (1785). Noch kurz vorher hatte er im deutschen Merkur gegen die Kantische Rezension der Herderschen Ideen geschrieben und seine Lanze für Herder eingelegt. Fünfmal liest er die Kritik der reinen Vernunft, bevor ihm einiges Licht aufgeht; endlich durchdringt ihn die neue Wahrheit, und es sind namentlich die sittlichen und religiösen Ideen, die sich seines Gemüts bemächtigen. Die Grundlagen des Glaubens erscheinen hier in völliger Sicherheit vor der Erkenntnis und damit auch in völliger Sicherheit vor den Zweifeln des Verstandes. Er ist überzeugt, daß die Kantische Philosophie, richtig verstanden, eine wohltätige und durchgreifende Umgestaltung des menschlichen Denkens herbeiführen müsse, und er will das Seinige dazu tun, um dieses Licht den Geistern leuchten und einleuchten zu lassen. Zu diesem Zwecke schreibt er seine „Briefe über die Kantische Philosophie", die in der Geschichte der letzteren eine folgenreiche und denkwürdige Tat sind. Kant selbst findet sie „herr-

lich". Der weimarische Minister Vogt, damals Kurator der Universität Jena, wünscht die Darstellungsgabe, die jene Briefe bekunden, als Lehrkraft auf dem Katheder wirksam zu sehen und beruft Reinhold als Professor der Philosophie nach Jena.

Hier beginnt er im Herbst 1787 seine akademischen Vorlesungen. Die Jahre seiner jenaischen Wirksamkeit (von Michaelis 1787 bis Ostern 1794) sind die glücklichsten und fruchtbarsten seines Lebens. Dasselbe wird später auch von Fichte und in einem gewissen Sinn auch von Schelling gelten müssen. Reinhold gewinnt durch seine Vorträge den Eifer und das Interesse der Studierenden für die Philosophie, seine Hörsäle sind die besuchtesten, und die ersten großen Triumphe, welche die Kantische Philosophie auf dem Katheder feiert, dankt sie der Lehrgabe dieses Mannes. Er macht die kritische Philosophie in Jena einheimisch. Ein Kreis wissenschaftlicher und persönlicher Freunde, die zu den ersten Männern der Universität gehören, unterstützt und hebt seine Wirksamkeit. Zu seiner Geltung als Lehrer kommt in derselben Zeit sein Ansehen als philosophischer Schriftsteller; er gilt als der beste Vermittler, Ausleger, Kenner der Kantischen Lehre, als deren zweiter Begründer, als deren erster Fortbildner. Die „Elementarphilosophie", wie er selbst seine „neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens" genannt hat, dieser erste Fortbildungsversuch der Kantischen Kritik, ist die Frucht seiner jenaischen Periode. Auf diese Jahre und deren Frucht beschränkt sich Reinholds eigentliche Bedeutung für die Geschichte der nachkantischen Philosophie.

Auch außerhalb des nächsten akademischen Kreises gewinnt er Ruf, Ansehen und Freunde. Wir haben schon erwähnt, mit wie freudigem Danke Kant die Briefe aufnahm. Der Königsberger Meister sah in dem jenaischen Jünger seinen würdigsten Nachfolger. Friedrich Heinrich Jacobi, der in seiner Muße in Pempelfort die Bewegungen der kritischen Philosophie aufmerksam verfolgt, erkennt in Reinholds neuer Theorie des Vorstellungsvermögens schon einen charakteristischen und in dem eigentlichen Geist der Kritik begründeten Anfang der Fortbildung. Der zunächst aus philosophischem Interesse geführte Briefwechsel zwischen Reinhold und Jacobi bringt beide in näheren und freundschaftlichen Verkehr; hatte doch Reinholds Gemütsrichtung einen von aller Philosophie unabhängigen, der Anschauungsweise Jacobis verwandten Grundzug. Auch zwischen ihm und dem dänischen Dichter Baggesen, der sich eine Zeitlang in Jena aufhielt, war eine innige Freundschaft entstanden. Dieser vermittelte wieder in Zürich die ersten guten Beziehungen

Reinholds sowohl zu Fichte als zu Lavater. Fichtes anonym veröffentlichte Schrift über die französische Revolution hatte Reinhold gelesen, den Verfasser erkannt und das Werk mit großer Anerkennung in der jenaischen Literaturzeitung beurteilt. Diese Rezension, die Fichte durch Baggesen erhielt, veranlaßte ihn, an Reinhold zu schreiben. Der Briefwechsel und das Verhältnis beider Männer durchlief verschiedene Phasen und endete zuletzt mit einem Bruch. Der erste Mißton kam, als die Wissenschaftslehre erschien, und Reinhold, bevor er sie annahm, Versuche machte, sich dagegen zu wehren. Verstimmte Äußerungen, die einer gegen den anderen getan haben sollte, wurden hin- und hergetragen, und eine briefliche Auseinandersetzung sehr unerquicklicher Art, in welcher Fichte wie ein unerbittlicher Schulmeister mit Reinhold umging, brachte die Sache endlich wieder ins Reine. Als Reinhold die Wissenschaftslehre annahm, den Standpunkt derselben als Anhänger vertrat und selbst gegen die öffentlichen Beschuldigungen verteidigte, stand das Verhältnis beider Männer in voller Blüte. Als Reinhold die Wissenschaftslehre verließ und Bardili auf seinen Schild erhob, war der Bruch mit Fichte unvermeidlich.

Baggesen hatte für Reinhold auch Lavaters Interesse erregt, und als dieser auf seiner Reise nach Dänemark im Frühjahr 1793 Weimar berührte, machte er von hier aus die persönliche Bekanntschaft des jenaischen Philosophen. Die Zusammenkunft und Unterredung mit dem letzteren hatte Lavaters empfängliche Gemütsart erwärmt, und die günstige Stimmung, die er unter dem noch frischen persönlichen Eindruck nach Kopenhagen mitbrachte, wußte er dort dem Grafen Bernstorff, dem damaligen Präsidenten der schleswig-holsteinischen Kanzlei, mitzuteilen. In Kiel war eben die Professur, welche Tetens gehabt hatte, erledigt, und nun wurde Lavater, wie er sich selbst ausdrückt, die unschuldige Veranlassung, daß Reinhold im Sommer 1793 den Ruf nach Kiel erhielt.

Die Rücksicht auf seine äußere Lage und seine akademische, außerhalb der Fakultät befindliche Stellung bewog ihn, den Ruf anzunehmen. Häusliche Umstände brachten es mit sich, daß er erst im Frühjahr 1794 nach Kiel übersiedeln konnte. Die Studierenden in Jena gaben bei dieser Gelegenheit dem scheidenden Lehrer Beweise rührender Dankbarkeit. Kaum hatte sich die Kunde der Berufung verbreitet, als zehn Landsmannschaften, die etwa tausend Studenten vertraten, sich schriftlich an Reinhold wendeten und ihn baten zu bleiben; sie erboten sich sogar, aus eigenen Mitteln zu einer Erhöhung seines Gehaltes mitzuwirken. Als

er dennoch ging, feierten sie ihn in allen Formen studentischer Huldigungen, in Ständchen, Gedichten und einer seinem Andenken gewidmeten Medaille.

Fast sieben Jahre hatte er in Jena gelehrt. Neunundzwanzig Jahre lehrte er in Kiel, bis zu seinem Tode, den 10. April 1823. Er hatte die Höhe seiner Bedeutung hinter sich, als er Jena verließ. Als er in Kiel am hellsten leuchtete, erschien er als ein Nebengestirn der Wissenschaftslehre, deren Begründer sein Nachfolger auf dem Katheder in Jena geworden. Er war in Kiel auch äußerlich dem bewegten Schauplatze der Philosophie entrückt. Nur darin traf er es glücklich, daß er durch eine unvorhergesehene Verkettung der Umstände in die Nähe Jacobis kam. In demselben Jahre nämlich, als Reinhold von Jena nach Kiel berufen wurde, ging Jacobi, um dem Kriegsschauplatze fern zu sein, von Pempelfort nach Eutin, wo er die nächsten zehn Jahre (1794—1804) zubrachte. So rückten beide Freunde bis auf wenige Meilen einander nahe und konnten in wiederholten persönlichen Zusammenkünften ihre Gedanken austauschen. Als Jacobi später als Präsident der Akademie nach München kam, wünschte er Reinhold als Generalsekretär an seiner Seite zu haben. Die Sache war gegen Ende des Jahres 1806 dem Abschluß nahe, aber der König verweigerte die Unterschrift, weil er, wie es scheint, an Reinholds kirchlichen Jugendschicksalen Anstoß nahm. Etwas aus seinem Ordensleben, abgesehen von den kirchlichen und bindenden Formen, war ihm in die Philosophie nachgegangen und kam in seinem ersten Unternehmen in Kiel auf eigentümliche Weise zum Vorschein. Es war eine Art philosophischer Bund aller „Wohlgesinnten", den er auf der Grundlage Kantischer Ideen stiften wollte. Die sittlichen Überzeugungen erschienen ihm so sicher und einleuchtend, daß durch dieselben auch in der Beurteilung der politischen und religiösen Dinge sich leicht ein Einverständnis gutgesinnter Menschen, eine gemeinsame Verständigung in den großen menschlichen Fragen herbeiführen, in der Stille verbreiten und zu einer weiten unsichtbaren Gemeinde ausdehnen lasse, die in den Stürmen der Zeit, mitten in den Erschütterungen des öffentlichen Lebens, wohltätig und befestigend wirken solle. Mit zwei Kieler Freunden, Binzer und Jensen, hatte er im Jahre 1795 den Plan verabredet und den „Entwurf zu einem Einverständnisse unter Wohlgesinnten über die Hauptmomente der moralischen Angelegenheiten" festgestellt. Dieser sollte an Bekannte mitgeteilt, durch diese weiter verbreitet, in der Stille schriftlich von den Teilnehmern verhandelt, nach diesen Verhandlungen verbessert und in einer solchen

durchgearbeiteten und von vielen gebilligten Form alle drei Jahre veröffentlicht werden. Die erste Veröffentlichung im Jahre 1798 blieb die einzige. Dabei bewährte sich die Erfahrung, die man vorher wissen konnte, daß die Wahrheiten, welche die Welt erleuchten, nicht von vielen Händen gemacht werden, und was viele machen, Gemeinplätze sind, die man der Welt nicht zu geben braucht, weil sie dieselben schon hat. Jener erste Band enthielt die „Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität aus dem Gesichtspunkte des gemeinen gesunden Verstandes, zum Behuf der Beurteilung der sittlichen, rechtlichen, politischen und religiösen Angelegenheiten".[1]

Reinhold machte in seiner philosophischen Entwicklung zunächst den folgerichtigen Fortschritt zu dem Standpunkt der Wissenschaftslehre, die er in sich aufnahm und öffentlich lehrte. Das Jahr 1797 findet ihn als Fichteaner. Der zweite Teil seiner „Vermischten Schriften" steht auf diesem Standpunkt.[2] Jacobi hatte richtig geurteilt, daß Reinholds Annäherung an Fichte Annäherung an ihn sei. So schrieb er ihm von Wandsbeck, als er durch die Gräfin Stolberg zuerst gehört hatte, es verlaute, daß Reinhold in einer neuen Schrift als Fichteaner auftreten werde.[3] Nicht als ob Jacobis und Fichtes Standpunkt derselbe gewesen wäre, sondern weil beide in der Beurteilung der Kantischen Philosophie darin übereinkamen, daß deren folgerichtiges Ziel die Wissenschaftslehre sein müsse. Diese Einsicht war auf seiten Jacobis zugleich das Urteil über die Wissenschaftslehre und die Einsicht in deren Mangel. Und diesem Gesichtspunkte näherte sich Reinhold unter dem unmittelbaren Einfluß Jacobis, der mit der Macht einer überlegenen Persönlichkeit auf ihn einwirkte. Er wollte zwischen Fichte und Jacobi einen vermittelnden Standpunkt einnehmen und schrieb in diesem Sinne „über die Paradoxie der neuesten Philosophie" und die „Sendschreiben an Fichte und Lavater über den Glauben an Gott". Beide Schriften fallen in das Jahr 1799. Sie verteidigen den Fichteschen Standpunkt, der zwar dem gewöhnlichen Bewußtsein, welches den Idealismus nicht fasse, als Paradoxie erscheinen müsse, aber dem Glauben und dem Realismus der natürlichen Überzeugung nicht widerstreite, im Gegenteil beide in sich fasse und begründe.

[1] Von Reinhold herausgegeben. (Lübeck und Leipzig 1798.) — [2] Auswahl vermischter Schriften. Zwei Teile (1796 und 1797). — [3] Reinholds Leben. Brief vom 22. Februar 1797. S. 240 flgd.

Noch gegen Ende desselben Jahres lernt er Bardilis Logik kennen und findet hier die einseitig idealistische Richtung der bisherigen Philosophie überwunden durch „den rationalen Realismus", der die Aufgabe der Philosophie löst. Er macht gemeinschaftliche Sache mit Bardili, dem in seiner unbeachteten Stellung nichts willkommener sein konnte, als ein Anhänger von der Bedeutung Reinholds. Kaum hat je ein Schüler einen dankbareren Meister gehabt. Eine neue Zeitschrift sollte den neuen Standpunkt in der Anerkennung der Welt begründen: es waren die „Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfang des neunzehnten Jahrhunderts", die Reinhold herausgab, und von denen sechs Hefte in den Jahren von 1801—1803 erschienen. Hier sollte der Standpunkt Bardilis als Ziel der Philosophie historisch begründet und das System einleuchtend gemacht werden. Zu dem ersten Zweck schrieb Reinhold in den beiden ersten Heften seine Übersicht über den ganzen Entwicklungsgang den neuen Philosophie von Bacon bis Schelling: „Die erste Aufgabe der Philosophie in ihren merkwürdigsten Auflösungen seit Wiederherstellung der Wissenschaften". Die erste Abteilung umfaßt die vorkantische Zeit: Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolf, Locke, Hume, die deutsche Aufklärung; die zweite die beiden ersten Jahrzehnte der kritischen Philosophie (1781—1800): Kant, Jacobi, Reinhold, Aenesidemus, Salomon Maimon, Fichte, Schelling, Bouterwek. Dieser zweite Teil enthält Einiges, das noch heute mit Nutzen gelesen werden kann. Zu dem anderen Zweck, der die gelungene Lösung der Aufgabe zeigen wollte, gab Reinhold im dritten Heft eine „Neue Darstellung der Elemente des rationalen Realismus". Bardili war davon entzückt, er fand die Darstellung „unübertroffen" und schrieb Reinhold, daß er sie mehr als fünfzigmal gelesen habe. Es blieb bei der gegenseitigen Bewunderung, die Sache selbst hatte keine Wirkung, die Welt folgte den Bahnen Schellings und ließ Reinhold und Bardili unbeachtet am Wege stehen. Im fünften Hefte der Beiträge folgte noch eine „Populäre Darstellung des rationalen Realismus", und das letzte Heft brachte eine neue Darstellung der Bardilischen Prinzipien unter der Überschrift: „Neue Auflösung der alten Aufgabe der Philosophie". Sie war für Bardili „das non plus ultra einer Darstellung, das Höchste, was der menschliche Geist in der philosophischen Methode vermag, und die lichtvollste Art es auszusprechen".[1]

[1] Ebendaselbst Brief vom 19. Dezember 1804. S. 331 flgd.

Mit dem Anfange dieses Jahrhunderts ist Reinhold außerhalb der Philosophie. Wie sehr er von ihrer Bewegung abgelenkt und über ihre Ziele desorientiert ist, zeigt sich auch darin, daß er anfängt, an der leeren Scheinoriginalität Gefallen zu finden. Er befreundet sich mit Thorild (seit 1796 Professor und Bibliothekar in Greifswalde), der ein eigenes System unter dem Namen „Archimetrie" in die Welt geschickt hatte und die kritischen Systeme oder, wie er sich ausdrückte, „die Kanterei" und „Fichterei" als bloße Wortgaukelei für nichts hielt. Die Art dieses Mannes, die man genügend aus seinen Briefen kennen lernt, trägt die Eitelkeit eines unechten Tiefsinns, der zugleich so geschmacklos redet, daß er niemand sollte täuschen können. Aber Reinholds Geschmack selbst ist verdorben, und man kann in seinen Schriften namentlich der späteren Zeit bemerken, wie sich sein Stil zusehends verschlechtert. Es erscheint ihm alles, was er sagt, so wichtig, daß er fast jedes Wort sperrt, und je weniger Licht in dem Sinn der Worte ist, um so mehr ist in den Buchstaben. Seine beiden Freunde Bardili und Thorild erschienen ihm damals als verkannte Größen; sie sind heute vergessen. Die Aufgabe, an welcher Bardili stand, lag allerdings in der Richtung der Philosophie, aber ihre Lösung mußte den Weg nehmen, welchen Schelling einschlug, und der in den Augen Reinholds als ein Abweg erschien.

Bardili hatte das Gefühl einer großen Entdeckung und zugleich das Bewußtsein, daß er nicht auf die Nachwelt kommen werde, auch nicht auf den Schultern Reinholds. Er schrieb dem Freunde: „Ich lebe und sterbe auf die Richtigkeit meines Systems, als einzig möglicher Philosophie; aber ich lebe und sterbe auch darauf, daß es nie für das, was es ist, von Grund aus anerkannt werden wird. Höchstens wird man vielleicht, wie an Spinozas System, hier und da auf einem Katheder daran pfuschen, aber zu seiner eigentlichen Erkenntnis gelangt nur das gleiche Bedürfnis eines verwandten und vom Wind falscher Lehren lange genug umgetriebenen Geistes. Diese Geister kreirt nur die Natur, und kreirt sie mit weiser Sparsamkeit, — aber kein Doktor- oder Professordiplom auf dieser und jener alma studiorum universitate."[1] Was aber die Nachwelt betrift, so hat Bardili Reinholds Schicksal wie das seinige richtig beurteilt, wenn er in einem seiner Briefe sagt: „Das Denkmal, welches Ihnen die Nachwelt setzen wird, dürfte, nach allen Auspizien der Mitwelt, bloß Kantisch überschrieben werden; auf mich wartet gar keines, als das-

[1] Ebendas. Br. v. 16. Sept. 1804. S. 330.

jenige, welches mir mit den Pulsen Ihres brüderlichen Herzens zu Grunde gehen wird".[1] Er hat sich nicht geirrt. Wodurch Reinhold in der Geschichte der Philosophie etwas bedeutet, das sind einzig und allein seine kantischen Verdienste, deren größtes die „Elementarphilosophie" ist, als der Anfang einer Fortentwicklung, die über die Schule im engeren Sinn hinausführt.

Zweites Kapitel.

Reinholds Problem und die Entstehung der Elementarphilosophie.

I. Die Briefe über die Kantische Philosophie.

1. Kants religionsphilosophische Bedeutung.

Der Anfangspunkt einer Entwicklung, die mit inneren Notwendigkeit zu Fichte, Schelling und Hegel fortschreitet, ist ein so geschichtlich bedeutsamer Anstoß, daß wir sehen müssen, wie er entsteht. Wie kam Reinhold zur kritischen Philosophie und durch dieselbe zu seinem Problem? Er selbst hat in der Vorrede zu seiner neuen Theorie seinen Entwicklungsgang in der Kürze geschildert. Zehn Jahre hatte er sich mit spekulativer Philosophie beschäftigt, bevor er mit der Kantischen Kritik bekannt wurde. Als Barnabit hatte er hauptsächlich Philosophie studiert und selbst drei Jahre lang gelehrt, er bezeichnet seinen damaligen Standpunkt als den der Leibnizischen Lehre. Unter der Herrschaft dieser Vorstellungsweise schrieb er noch in Weimar die Kritik für Herder gegen Kant. Indessen war er in der Leibniz-Wolfischen Philosophie nicht dogmatisch befestigt, denn seine religiösen Zweifel blieben ungelöst. Keines der vorhandenen Systeme habe ihn in Ansehung des Glaubens befriedigt, erfolglos habe er die Standpunkte der Theisten und Pantheisten, der Skeptiker und Supranaturalisten durchlaufen; aber ascetisch zum Asceten gebildet, wie er war, sei ihm durch seine ganze Erziehung die Religion nicht bloß die erste, sondern gewissermaßen die einzige Angelegenheit seines Lebens gewesen.[2] Wie er nun die Kantische Vernunftkritik kennen lernt und zum ersten Male liest, sei ihm alles dunkel geblieben und selbst nach der fünften

[1] Ebendas. Brief v. 11. Juni 1803. S. 319. — [2] S. oben S. 7 flgd. Vgl. Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. (2. Aufl. 1790.) Vorrede. S. 51 flgd.

Lesung noch nicht völlig klar geworden. Er widmet ein ganzes Jahr nur diesem Werke und findet, nachdem er es endlich durchdrungen hat, seine religiösen Zweifel gelöst. Unter diesem Eindrucke würdigt er die Kantische Philosophie und wünscht sie als eine solche, das Gemüt erhebende und läuternde Lehre gewürdigt zu sehen. Er verhält sich ähnlich zu Kant, wie einst Mendelssohn zu Wolf. So entstehen seine Briefe über die Kantische Philosophie.[1]

Es ist kein schülerhaftes Verhältnis der gewöhnlichen Art, das Reinhold zu der Kantischen Philosophie einnimmt; er ist weder ein Nachbeter noch ein Erklärer, wie sie die Schule erzeugt, sondern ein Verkünder, der anderen mitzuteilen weiß, was er innerlich erlebt und erprobt hat: die sittlichen Grundwahrheiten der Kantischen Kritik ohne die Kantischen Formen und unabhängig von dem Gange der Kantischen Untersuchung. Er fühlt sich nicht gebunden an die Worte und Fußtapfen des Meisters; er ist der erste Kantianer, in welchem die neue Lehre eigentümliches Leben gewinnt und darum auch belebend, nicht bloß belehrend auf andere zu wirken anfängt. Daher kommt, wie Fichte es treffend ausdrückt, „die praktische Wärme" in Reinholds Schreibart.

Was die Zeiten seit lange angestrebt haben und die Gegenwart bei den überall erschütterten Grundlagen des geistigen Lebens nötiger als je ein anderes Zeitalter bedarf: dieses Ziel sieht Reinhold in den Entdeckungen der Kantischen Kritik erreicht. Die religiösen Fragen dringen nach einer endlichen Lösung. Alle dogmatischen Lösungen sind versucht und fehlgeschlagen, alle Wege der dogmatischen Spekulation sind von Anfang bis zum Ende durchlaufen und keiner hat zum Ziele geführt. Der erfolglose Ausgang liegt am Tage. Und wie vergeblich jene Versuche auch waren, so mußten sie sein, um dieser Einsicht Bahn zu brechen und eine große Tat vorzubereiten. Diese sollte dem Ende des Jahrhunderts vorbehalten sein und Deutschland zur künftigen Schule Europas erheben. Die Lösung des größten aller Rätsel verbirgt sich in einem einzigen, bis jetzt unverstandenen Buche: die Kritik der reinen Vernunft enthält das Evangelium der reinen Vernunft, aber dieses Evangelium wird behandelt, wie eine Apokalypse; es wird alles Mögliche darin gefunden, und eine Auffassung widerspricht der anderen.[2]

[1] Briefe über die Kantische Philosophie. 2 Bde. (Leipzig, Göschen. 1790. 1792.) Vgl. Vorr. zum Versuch einer neuen Theorie usf. S. 57. — [2] Briefe über die Kantische Philosophie. Bd. I. Br. I. u. III. S. 103 flgd.

Den dogmatischen Philosophen erscheint die Vernunftkritik als der Versuch eines Skeptikers und den Skeptikern als die Anmaßung eines neuen Dogmatismus; der Supranaturalist erblickt in dem Kantischen Werk eine Untergrabung und der Naturalist eine Stütze des Glaubens; der Materialist sieht die Realität der Materie verneint und findet eine übertrieben idealistische Vorstellungsweise in derselben Lehre, in welcher der Spiritualist nichts anderes zu entdecken weiß als nackten Empirismus; der Eklektiker klagt über die Gründung einer neuen, unduldsamen, anmaßenden Sekte, wie der Popularphilosoph über die einer neuen Scholastik. So wird von allen Seiten blind an der Oberfläche der Kantischen Lehre herumgetappt, aber das Innere bleibt verborgen. In Wahrheit sind durch die Kantische Kritik die früheren Gegensätze überwunden, in ihrer Einseitigkeit widerlegt, in ihrer relativen Berechtigung erkannt und ausgeglichen: so der Streit zwischen Empirismus und Rationalismus, Dogmatismus und Skeptizismus, Locke und Leibniz, Wolf und Hume. In dieser ihrer wahren Bedeutung erscheint die Kritik als das größte aller Meisterwerke des philosophischen Geistes.[1]

2. Der Gottesbeweis und die vorkantischen Standpunkte.

Das wichtigste Problem ist die Frage nach dem Dasein Gottes. Sie ist durch Kant gelöst: es gibt für das Dasein Gottes keinen Erkenntnisgrund, wohl aber einen um so gewisseren Glaubensgrund; die Kritik hat die Unmöglichkeit des ersten und die Notwendigkeit des zweiten bewiesen: jene aus den Bedingungen unserer theoretischen Vernunft, diese aus denen der praktischen. Beide Beweise fließen aus dem Wesen der menschlichen Vernunft, die Frage ist demnach auf einem völlig neuen und rationalen Wege entschieden.

Vor Kant stritten vier Parteien über das Dasein und die Erkennbarkeit Gottes: die einen verhielten sich zu dieser Frage bejahend, die anderen verneinend; die Skeptiker und Atheisten standen auf der verneinenden, die Supranaturalisten und Naturalisten auf der bejahenden Seite; die Skeptiker verneinten mit der Erkennbarkeit nicht auch das Dasein Gottes, die Atheisten dagegen mit jener zugleich dieses; die Supranaturalisten ließen als Erkenntnisgrund nur die göttliche Offenbarung, die Naturalisten dagegen nur die menschliche Vernunft gelten.[2]

[1] Ebendaselbst Brief III. S. 105—108. — [2] Ebendas. Brief IV. S. 130—133.

Wenn die Frage nach dem Dasein Gottes und dessen Erkennbarkeit vor dem Forum dieser Parteien entschieden werden könnte: wie würde der Spruch lauten? Die Vorfrage heißt: ist überhaupt die definitive Lösung einer solchen Frage möglich? Die Skeptiker sagen nein, die drei übrigen ja. Die Mehrheit entscheidet sich für die Möglichkeit einer bestimmten Antwort.

Der Atheist erklärt: das Nichtdasein Gottes ist erkennbar, das Dasein Gottes unmöglich. Bringen wir den Satz des Atheisten zur Abstimmung, so stimmen Skeptiker, Supranaturalisten und Naturalisten dagegen: die Mehrheit entscheidet sich für die Möglichkeit des göttlichen Daseins. Der Supranaturalist behauptet die Erkennbarkeit Gottes auf Grund der Offenbarung, die drei anderen stimmen dagegen; der Naturalist behauptet die Erkennbarkeit Gottes auf Grund der menschlichen Vernunft, die drei anderen stimmen dagegen.

Nach der Stimmenmehrheit zu urteilen gilt daher die Frage nach dem Dasein Gottes und seiner Erkennbarkeit als lösbar, aber nicht nach Art der Atheisten, die das Dasein Gottes verneinen, also nur nach Art der Nichtatheisten, die es bejahen, aber es ist kein Objekt der Erkenntnis, weder der übernatürlichen noch der natürlichen. Wenn demnach die Frage nach dem Urteil der Mehrheit entschieden werden soll, so ist das Dasein Gottes zu bejahen, nicht als Erkenntnisobjekt, sondern als Glaubensobjekt; aus der Vernunft selbst erhellt die Unmöglichkeit des Erkenntnisgrundes und die Notwendigkeit des Glaubensgrundes. Genau so entscheidet Kant, nach dessen Lehre wir durch die Vernunft zum Glauben gelangen. Dieser wurzelt in dem moralischen Bedürfnis oder in der praktischen Vernunft und ist daher weder anmaßendes Wissen noch blinder Glaube. Nur so schlichtet sich jener Streit zwischen Mendelssohn und Jacobi, der entschieden war, bevor er ausbrach, denn die Kantische Kritik ging ihm voraus.[1]

Die christliche Religion nimmt ihren Weg von der Religion zur Moral, die Kantische Philosophie von der Moral zur Religion. Was das Wesen der Sache, die notwendige Verbindung zwischen Moral und Religion und den sittlichen Grund und Inhalt des Glaubens betrifft, so sind beide einverstanden. Mit der Frage nach dem Dasein Gottes ist auch die andere nach der Unsterblichkeit der Seele und dem künftigen Leben durch Kant

[1] Ebendas. Brief IV. S. 134—137.

endgültig entschieden. Die Prinzipien sind entdeckt und festgestellt, welche die Grundlagen des Glaubens, der Moral und des Rechts ausmachen. Von dieser Seite die Bedeutung der Kantischen Philosophie einleuchtend dargetan zu haben, ist das Thema und Verdienst der Reinholdschen Briefe.

II. Der Mangel der Kantischen Lehre.

1. Notwendigkeit einer Elementarphilosophie.

Die Kantische Lehre müßte die Mehrheit der philosophischen Stimmen und die Anerkennung der Welt längst gewonnen haben. Wie kommt es, daß sie einsam dasteht? Woher die geringe Anerkennung, welche ihre bisherigen Schicksale zeigen? Daß man sie nicht würdigt, kann seinen Grund nur darin haben, daß man sie nicht versteht; auch klagt alle Welt über die Unverständlichkeit der neuen Lehre. Irgendwo muß in der Verfassung und Beschaffenheit derselben eine Schwierigkeit enthalten sein, die das Verständnis hindert. Ihre Ergebnisse sind einfach und einleuchtend, namentlich auf dem praktischen Gebiete. Daher kann jene Schwierigkeit nicht hier, sondern muß in den Grundlagen gesucht werden. Die praktischen Ergebnisse sind bedingt durch die Einsicht in die Unmöglichkeit einer theoretischen Erkenntnis der übersinnlichen Objekte, diese Einsicht selbst ist bedingt durch die Untersuchung unserer Erkenntnisvermögen, also durch die Vernunftkritik. Die Schwierigkeit liegt in der Erkenntnislehre. Hier muß der Übelstand, der die Anerkennung und den Fortgang der kritischen Philosophie hemmt, erkannt und aus dem Wege geräumt werden.

In welchem Punkte die Hauptschwierigkeit liegt, erfährt Reinhold an sich selbst. Sein akademischer Beruf in Jena bringt ihm die Aufgabe, die Kantische Philosophie zu *lehren*. Bis jetzt hat er nur Briefe über sie geschrieben. Als populärer Schriftsteller durfte er in seiner Weise und unabhängig von den Untersuchungen der Kritik selbst die Früchte der letzteren der Welt verkünden; als Lehrer muß er ihre Grundlagen einleuchtend machen, die Anfangsgründe deutlich entwickeln und vor seinen Schülern das Lehrgebäude vom Grunde aus entstehen lassen. Sein eigenes didaktisches Bedürfnis orientiert ihn. In den Anfangsgründen entdeckt er die schwierigen und dunkeln Punkte. Er gesteht selbst, daß ihm die Aufgabe, die Kantische Kritik zu lehren, fast ebenso schwer gefallen sei, als das erste Studium derselben.[1]

[1] Versuch einer neuen Theorie usf. Vorr. S. 58—62.

Wie Kant selbst seine Untersuchungen einführt, sind deren Grundfragen von gewissen Voraussetzungen abhängig, die man eingeräumt haben muß, um das Weitere gelten zu lassen. Erst werden die Tatsachen der Erkenntnis festgestellt und dann durch die Analyse derselben die Erkenntnisvermögen gefunden, um daraus jene Tatsachen zu erklären. So werden die Erkenntnisvermögen aus Tatsachen begründet, welche selbst erst durch sie begründet werden sollen. Nehmen wir an, daß diese Aufgabe glücklich gelöst ist, so hat uns Kant in Ansehung der Erkenntnisvermögen doch nur den Erkenntnisgrund, nicht den Realgrund gegeben. Die Erkenntnis selbst ist komplizierter Natur und setzt Elemente voraus, die einfacher sind als sie. Ist man über diese Elemente nicht einig, so wird man sich noch weniger über das darauf gegründete System einigen können. Ein Mißverständnis der Erkenntniselemente muß notwendig eine Menge Mißverständnisse der Erkenntnislehre zur Folge haben. Hier ist der Grund zu einer falschen Auffassung und Beurteilung der gesammten Kantischen Kritik.

Das Element aller Erkenntnis ist die Vorstellung. An ihr haftet das Mißverständnis. Gewisse Merkmale, die nur von der Vorstellung gelten dürfen, werden als Merkmale der Dinge genommen: diese Verwechslung verfälscht die Auffassung der Sache und macht den Kern aller Streitfragen zwischen Kant und seinen Gegnern. Hier entdeckt Reinhold seine Aufgabe einer „neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens", die der Kantischen Kritik den festen Unterbau geben und die Bedeutung einer Elementarphilosophie haben soll.[1] Was er zuerst „neue Theorie des Vorstellungsvermögens" genannt, heißt später „Elementarphilosophie". Diese Benennung verhält sich zu Reinhold, wie die der „Wissenschaftslehre" zu Fichte und die der „Naturphilosophie" zu Schelling.

2. Reinholds elementarphilosophische Schriften.

Drei Schriften, die in den Jahren von 1789—1791 erscheinen, entwickeln die Lehre Reinholds: die erste ist der „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens", die zweite die „Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophie", deren erster Band die Grundlage der Elementarphilosophie betrifft und gewisse Mängel der neuen Theorie berichtigt, die dritte, „Das Fundament des philosophischen Wissens", ist der bündigste Ausdruck und die sicherste Form der

[1] Versuch einer neuen Theorie usf. Vorr. S. 62—68.

Elementarphilosophie.[1] Von der letzteren sagte Fichte drei Jahre später in einem seiner Briefe an Reinhold: „ich habe Ihre vortreffliche Schrift mehrere male gelesen und sie immer für das Meisterstück unter Ihren Meisterstücken gehalten."[2]

III. Die Aufgabe der Elementarphilosophie.

1. Das Fundament der Philosophie.

Die Kantische Vernunftkritik hat die Erkenntnisvermögen entdeckt und als die Bedingungen zur Möglichkeit der Erfahrung dargetan. Was Kant auf diesem Wege gegründet hat, bleibt stehen; was er zerstört hat, wird nicht wiederhergestellt. Seine Philosophie ist ihrem wesentlichen Inhalte nach die wahre, die einzig wahre. Unsere Vorstellungen sind nicht bloße Eindrücke, wie sich der Skeptizismus einbildet, auch nicht bloße Erfahrungsprodukte, wie der Empirismus meint, auch sind unsere allgemeinen und notwendigen Vorstellungen keineswegs angeborene Ideen, wie der Rationalismus gelehrt hat. Skeptizismus, Empirismus, Rationalismus sind und bleiben widerlegt. Aber was die Vernunftkritik aus der Möglichkeit der Erfahrung begründet, ist zunächst nur eine neue Erkenntnislehre, also nur ein Teil der Philosophie, nicht die ganze. Und die Bedingungen, wodurch sie die Erkenntnisvermögen feststellt, haben bloß den Charakter des Erkenntnisgrundes, nicht den des Realgrundes. Kant begründet eine neue Art der metaphysischen Erkenntnis und zwar bloß *propädeutisch*, nicht fundamental; die Vernunftkritik ist nach seinem eigenen Ausdruck „Propädeutik der Metaphysik", nannte er sie doch selbst in jener zweiten bündigen und faßlicheren Darstellung „*Prolegomena* zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als *Wissenschaft* wird auftreten können".

Was daher der Kantischen Philosophie fehlt, ist das *Fundament*. Die Einsicht in die Erkenntnisvermögen fordert einen Realgrund, ein Prinzip zur Deduktion. Aus der Propädeutik der Metaphysik muß Wissenschaft der Erkenntnisvermögen werden und nicht bloß der Erkenntnisvermögen, sondern aller Vernunftvermögen überhaupt, der theoretischen und praktischen: also Fundamentallehre der gesammten (theoretischen und praktischen) Philosophie, d. i. *Elementarphilosophie*, reine

[1] Über das Verhältnis dieser drei Schriften vgl. besonders Beiträge zur leichteren Übersicht usf. Heft II. Nr. I. S. 35. — [2] K. L. Reinholds Leben. S. 167.

Philosophie, philosophia prima.[1] Von einer solchen Fundamentallehre findet sich bei Kant nicht einmal die Idee. Vor ihm konnte sie nicht erscheinen, denn ihre Aufgabe ist erst durch die Kritik möglich und jetzt notwendig geworden. Durch die Lösung dieser Aufgabe wird die kritische Philosophie erst im strengen Sinne des Wortes systematisch. Man kann daher Reinholds Frage auch so aussprechen: Wie ist die Vernunftkritik als System möglich?[2]

2. Die Einheit des Grundsatzes.

Ein solches System verlangt ein Prinzip, woraus der gesamte Inhalt der Philosophie folgerichtig hervorgeht, also einen Grundsatz, der unmittelbar die Elementarphilosophie und durch diese alle übrigen philosophischen Wissenschaften trägt. Dieser Grundsatz darf von keinem anderen abhängen: er ist der erste; er soll das ganze System der Philosophie, nicht bloß einen Teil desselben begründen, daher darf es nicht mehrere Grundsätze geben: er ist der einzige. Welches ist nun dieser erste und einzige Grundsatz? Er ist durch keinen anderen Satz bedingt, also durch sich selbst gewiß und sogleich klar, er kann nichts anderes ausdrücken als eine zweifellose, ursprüngliche, durch bloße Reflexion jedem einleuchtende Tatsache. Diese Tatsache darf nicht aus der Erfahrung geschöpft sein, weder aus der äußeren noch aus der inneren, denn jede Erfahrung ist individuell. Doch kann sie nur in uns stattfinden. Sie leuchtet ein, sobald wir auf sie achten oder uns derselben bewußt werden; sie bedarf zu ihrer Bejahung nur das bloße Bewußtsein und fällt mit diesem zusammen: sie ist das Bewußtsein selbst. Die Tatsache des Bewußtseins bildet den einzig möglichen Inhalt jenes ersten und einzigen Grundsatzes, den Reinhold daher als den „Satz des Bewußtseins" bezeichnet. Dieser Satz ist das Fundament für die kritische Philosophie.[3]

In dieser Betrachtungsweise sehen wir die kritische Philosophie, um sich die Form und Grundlage eines Systems zu verschaffen, einen Anfangspunkt suchen und finden, der an Descartes erinnert. Reinhold erneuert auf dem Gebiete der kritischen Philosophie den Cartesianismus,

[1] Das Fundament des philos. Wissens. S. 62, S. 115 u. 116. — [2] Beiträge zur Bericht. usf. Bd. I. S. 138. — [3] Ebendas. Bd. I. Abhdlg. II. Über das Bedürfnis, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie. S. 94, 114, 123, 142–144. Ebendas. Abhdlg. V. Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft. S. 353 flgd.

den Fichte vollendet; er rückt die Kantische Lehre unter den Gesichtspunkt Descartes' und gibt ihr dadurch eine Richtung, in welcher mit jedem folgerichtigen Schritt der Charakter des transszendentalen Idealismus deutlicher hervortreten muß, bis er sich in Fichte in seiner ganzen Stärke ausprägt. Die Verwandtschaft zwischen Kant und Descartes liegt am Tage, beide finden in unserer unmittelbaren Selbsterkenntnis den sichersten Anfang der Philosophie, und wir haben schon früher darauf hingewiesen, wie der Ideengang Descartes' über die Grenzen seines eigenen Systems und der dogmatischen, die ihm gefolgt sind, hinaus bis an die Schwelle der kritischen Philosophie reicht.[1] Es war Reinhold, der den Cartesianischen Grundgedanken aus der Kantischen Kritik hervorhob und an die Spitze einer neuen und folgenreichen Entwicklung stellte. Darin liegt seine ganze, nicht zu unterschätzende Bedeutung. Fichte schritt in der ergriffenen Richtung vorwärts und erreichte das Ziel, welches in diesem Falle schwieriger war als der Anfang: er wurde für die Kant-Reinholdsche Lehre, was einst Spinoza für die Lehre Descartes' gewesen war. Schon daraus erhellt der Gegensatz und die Verwandtschaft zwischen Fichte und Spinoza.

Drittes Kapitel.

Das System der Elementarphilosophie als Begründung der Kritik.

I. Die Grundlegung.

1. Der Satz des Bewußtseins. Reinhold und Kant.

Was enthält der Satz des Bewußtseins? Bewußtsein und Vorstellung sind unzertrennlich verbunden. Daß es im Bewußtsein Vorstellungen gibt, ist eine Tatsache, die auch die ausgesprochensten Skeptiker niemals bezweifelt haben; es ist ebenso gewiß, daß in jedem Bewußtsein die Vorstellungen von dem Vorstellenden und von dem Vorgestellten, d. h. von Subjekt und Objekt unterschieden werden; es ist ebenso gewiß, daß jedes Bewußtsein seine Vorstellungen auf beide bezieht. Heben wir eine dieser Tatsachen auf, so ist das Bewußtsein selbst aufgehoben. Ohne Vorstellungen kein Bewußtsein; ohne Subjekt und Objekt, von welchen die Vorstellungen unterschieden und auf welche sie bezogen werden, auch

[1] Vgl. dieses Werk, 1. Bd. (5. Aufl.), S. 447 flgd.

keines. Daher lautet die Formel, in welche Reinhold den Satz des Bewußtseins faßt: „Die Vorstellung wird im Bewußtsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen".

Dieser Satz legt den Grund zur Elementarphilosophie: er enthält nichts als den durch das bloße Bewußtsein bestimmten Begriff der Vorstellung. Aus dem Wesen der Vorstellung soll die Theorie der Erkenntnisvermögen abgeleitet und begründet werden: dies ist die Aufgabe. Der richtige Begriff der Vorstellung enthält den Schlüssel zum Verständnis der kritischen Philosophie.[1]

So gewiß die Vorstellung ist, ebenso gewiß sind alle Bedingungen, ohne welche sie nicht sein kann. Diese Bedingungen müssen eingesehen und methodisch auseinandergesetzt werden. Kant legte den Schwerpunkt seiner Untersuchung in die Erfahrung; sein leitender Grundgedanke hieß: so gewiß die Erfahrung ist, so gewiß sind alle Bedingungen, die sie fordert. Wie sich Kant zur Möglichkeit der Erfahrung verhält, so verhält sich Reinhold zur Vorstellung und später Fichte zum Selbstbewußtsein.

Vergleichen wir die Vorstellung mit der Erfahrung, so erhellt, daß jene einfacher, ursprünglicher, elementarer ist. Eben darum ist sie ein besseres Fundament zur Begründung der kritischen Philosophie; Reinhold setzt daher seine Theorie der Kantischen Kritik nicht entgegen, sondern voraus. Der Punkt, von dem er ausgeht, wird einen Weg beschreiben, der in die Kantische Kritik einmündet. Diese selbst trägt das Fundament in sich, ohne es als solches zu setzen. Es ist daher leicht, die Elementarphilosophie mit ihrem Prinzip aus der Kantischen Kritik hervorgehen zu lassen.

Die Ausgangspunkte der theoretischen und praktischen Philosophie waren bei Kant verschieden und sollten grundverschieden sein; jene geht aus von der Möglichkeit der Erfahrung, diese von dem Sittengesetz; die erste gründet sich auf das empirische Bewußtsein, die zweite auf das sittliche, beide aber haben etwas gemein: das Bewußtsein als solches, die Tatsache des Bewußtseins überhaupt, die Reinhold eben deshalb zur Grundlage nimmt.[2] Kant hatte in der menschlichen Vernunft drei Grundvermögen unterschieden: Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft oder die Vermögen der Anschauungen, der Begriffe und der Ideen; er selbst nannte die Anschauungen unmittelbare, die Begriffe mittelbare

[1] Beiträge zur Berichtigung usf. Bd. I. Abhdlg. II. S. 144. — [2] Beiträge zur leichteren Übersicht usf. Heft II. S. 36 flgd.

Vorstellungen, die Ideen Vorstellungen des Unbedingten. Alle haben eines gemein: die **Vorstellung**. Alle Vernunftvermögen sind Vorstellungsvermögen: daher ist diese die Grundform der erkennenden Vernunft.

2. Die Vorstellung in engster Bedeutung.

Welches sind die notwendigen Bedingungen der Vorstellung, die wesentlichen Bestandteile und Faktoren derselben? Ohne Subjekt und Objekt (Vorstellendes und Vorgestelltes) gibt es keine Vorstellung, aber Vorstellendes und Vorgestelltes sind nicht die Vorstellung selbst, sondern nur deren äußere Bedingungen. So sind z. B. die Eltern die äußeren Bedingungen des Kindes, dagegen Seele und Körper die inneren Bedingungen des Menschen: es handelt sich hier um die **inneren** Bedingungen der Vorstellung. Wird in den Begriff der Vorstellung Subjekt und Objekt eingeschlossen, so haben wir die Vorstellung in ihrer weitesten Bedeutung: es handelt sich hier um die Vorstellung im **engeren** Sinn. Die Vorstellung selbst hat viele verschiedene Arten, sie ist Empfindung, Gedanke, Anschauung, Begriff, Idee u. s. f., lauter Formen, die sich zur Vorstellung verhalten, wie die Spezies zur Gattung. Wird nun der Begriff der Vorstellung so gefaßt, daß wir zwar Subjekt und Objekt (die äußeren Bedingungen) davon ausschließen, aber ihre verschiedenen Arten einschließen, so nehmen wir die Vorstellung in der engeren Bedeutung, nicht in der engsten. Denn es ist klar, daß dieselbe als Gattung zwar den artbildenden Unterschied der Möglichkeit nach in sich trägt, aber selbst noch keine der spezifischen Differenzen enthält, also weder die eine noch die andere ist. So erst ist sie Vorstellung in der **engsten** Bedeutung, bloße Vorstellung oder Vorstellung überhaupt: in dieser Form bildet sie das Prinzip und den Gegenstand der Elementarphilosophie, deren Aufgabe es eben ist, jene besonderen Formen und Arten aus dem Wesen der Vorstellung zu entwickeln.[1]

II. Die neue Vorstellungslehre. Das Vorstellungsvermögen.

1. Stoff und Form der Vorstellung. Vorstellung und Ding.

Welches sind die inneren (wesentlichen) Bedingungen der Vorstellung überhaupt? Jede Vorstellung wird im Bewußtsein von Subjekt

[1] Versuch einer neuen Theorie usf. Buch II. § VI—XIII. S. 195—227. Vgl. Beiträge zur Berichtigung usf. Bd. I. Abhdlg III. Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie. T. I. § I—V. S. 167—175.

und Objekt unterschieden und auf beide bezogen. Diese Beziehung gehört zum Begriff der Vorstellung. Also muß diese etwas in sich enthalten, wodurch sie auf Subjekt und Objekt bezogen werden kann, und da sie von beiden zugleich unterschieden werden muß, jene Beziehungen also verschiedene sind, so muß jede Vorstellung einen Bestandteil enthalten, wodurch sie auf das Objekt, und einen anderen, wodurch sie auf das Subjekt bezogen werden kann; sie muß etwas in sich haben, das dem (von der Vorstellung unterschiedenen) Gegenstande entspricht: dieser Bestandteil heißt der Stoff, jener die Form der Vorstellung. Keine Vorstellung ohne Stoff: es gibt keine leeren (stofflosen) Vorstellungen, es gibt Vorstellungen, deren Stoff keinem wirklichen Gegenstande entspricht, wie etwa die eines Eldorado; solche Vorstellungen nennt man leer, aber sie sind nicht leer, denn es wird etwas in ihnen vorgestellt. Keine Vorstellung ohne Form. Der Stoff der Vorstellung ist nicht die Vorstellung: er wird es erst durch die Form, die den Stoff gestaltet und dadurch zur Vorstellung macht.[1]

Jede Vorstellung ist vom Gegenstande unterschieden: der Stoff ist nicht der Gegenstand, sondern entspricht diesem nur oder repräsentiert ihn; der Gegenstand, auf den sich die Vorstellung bezieht, bleibt derselbe, während der Stoff der letzteren sich ändert: der Gegenstand ist außer uns, der Stoff der Vorstellung in uns. Die Form ist nicht der Gegenstand oder, genauer gesagt, die Form der Vorstellung ist nicht die Form des Gegenstandes, sonst müßten, wie man gewöhnlich meint, die Vorstellungen die Bilder der Gegenstände, diese also deren Originale sein. Dann wäre der Gegenstand in der Vorstellung das Abbild, der Gegenstand außer ihr das Original. Um das letztere abzubilden, müßte man es vorstellen; also müßte der Gegenstand, wie er nicht in der Vorstellung ist, in der Vorstellung sein: eine Ungereimtheit, die man nur zu zeigen braucht, um sie einleuchten zu lassen. In einer solchen widersinnigen Annahme wurzelt das Vorurteil, welches die Prädikate der Vorstellungen mit den Prädikaten der Dinge verwechselt und dadurch die Einsicht in die Kritik versperrt. Um die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zwischen Bild und Original (Vorstellung und Ding) zu erkennen, muß man beide vergleichen, also das vermeintliche Original vorstellen, d. h. den Gegenstand

[1] Versuch einer neuen Theorie usf. Buch II. § XV—XVI. S. 230—244. Beiträge zur Berichtigung usf. Bd. I. Abhdlg. III. § IX—XI. S. 180—184.

vorstellen, wie er nicht in der Vorstellung ist. Wieder dieselbe Ungereimtheit! Die Vorstellung ist nicht Bild, sondern selbst Original.[1]

Jede Vorstellung besteht in der Vereinigung von Stoff und Form. Es ist die Form, die den Stoff zur Vorstellung macht; ohne dieselbe kann daher nichts vorgestellt werden. Da nun die Form der Vorstellung dem Vorstellenden (Subjekte) entspricht, so kann kein Gegenstand in der Form vorgestellt werden, die ihm als solchem unabhängig von dem Vorstellenden zukommt. Der Gegenstand, wie er unabhängig von aller Vorstellung existiert, heißt das Ding an sich; also ist das Ding an sich unvorstellbar, darum auch unerkennbar. Der Satz ist selbstverständlich. Wenn es ohne subjektive Form keine Vorstellung gibt, so gibt es außerhalb und unabhängig von der subjektiven Form auch keine Möglichkeit, vorgestellt zu werden. Nun könnte man fragen: wie kommt dieses unvorstellbare Ding, von dem man ebensowenig reden sollte, als man es vorstellen kann, überhaupt in den Gesichtskreis der Philosophie? Darauf erwidert Reinhold: nicht als Ding, sondern als Begriff, das Ding an sich ist nicht als Ding oder Gegenstand, sondern nur als bloßer Begriff vorstellbar.[2]

2. Das Vorstellungsvermögen. Die Erzeugung der Vorstellung.

Jede Vorstellung ist ein Produkt aus Stoff und Form. Der Ursprung dieser beiden Faktoren ist so verschieden wie ihre Beziehungen: die Form der Vorstellung bezieht sich auf das Subjekt, der Stoff auf das Objekt; Stoff der Vorstellung ist, was in derselben dem Vorgestellten, Form dagegen, was dem Vorstellenden angehört. Das Subjekt ist demnach der Ursprung der Form, nicht des Stoffes; diese ist nicht die Wirkung des Vorstellenden: der Stoff der Vorstellung ist *gegeben*, die Form dagegen *hervorgebracht*. Die Form wird am Stoffe hervorgebracht: dadurch entsteht die Vorstellung; diese selbst wird nicht hervorgebracht, sondern *erzeugt*, denn sie entsteht aus dem Stoffe vermöge der Form. Nehmen wir, daß auch der Stoff (nicht gegeben, sondern) hervorgebracht wäre, so wäre die Vorstellung nicht erzeugt, sondern geschaffen und das vorstellende Gemüt stofferzeugend, also unendlich. Nehmen wir, daß auch die Form (nicht hervorgebracht, sondern) gegeben wäre, so müßten die Vorstellungen ohne jeden subjektiven Ursprung uns von außen ge=

[1] Versuch einer neuen Theorie usf. Buch II. § XVI. S. 243. — [2] Ebendas. Buch II. § XVII. S. 248 flgd. Beiträge zur Berichtigung usf. Bd. I. S. 184—186.

geben und als solche außer uns vorhanden sein. Das Gemüt wäre unendlich, wenn es Form und Stoff hervorbrächte; es wäre gleich nichts, wenn es keines von beiden hervorbrächte. Da es weder unendlich noch nichtig ist, so muß es eines von beiden hervorbringen, das andere dagegen empfangen; ein Faktor der Vorstellung muß demnach hervorgebracht, der andere gegeben sein: der gegebene ist der Stoff, der hervorgebrachte die Form.[1]

3. Rezeptivität und Spontaneität. Mannigfaltigkeit und Einheit.

Der Stoff der Vorstellung ist gegeben. Er könnte nicht gegeben sein, wenn nicht unter den Bedingungen der Vorstellung ein empfängliches Vermögen wäre, dem etwas gegeben werden kann: die Rezeptivität. Empfangen ist nicht Empfinden, Rezeptivität bedeutet nicht Empfindungsvermögen. Die Form ist hervorgebracht, ihre Bedingung ist ein hervorbringendes tätiges Vermögen, die Spontaneität. Nennen wir die Bedingung der Vorstellung nach Stoff und Form das Vorstellungsvermögen, so muß dieses sowohl rezeptiv als spontan sein. Die Rezeptivität ist, für sich genommen, kein Vorstellungsvermögen, die Spontaneität auch nicht: das Vorstellungsvermögen besteht in beiden zusammen. Wie sich in der Vorstellung Stoff und Form, so verhalten sich im Vorstellungsvermögen Rezeptivität und Spontaneität.[2]

Die Rezeptivität verhält sich empfangend, sie ist ein Vermögen, auf welches seiner Natur nach eingewirkt werden kann; dieses Einwirken auf die Rezeptivität nennt Reinhold affizieren: die Rezeptivität ist daher ein Vermögen affiziert zu werden, sie verhält sich leidend, und der Stoff, den sie empfängt, kann ihr nur durch eine solche Affektion gegeben sein. Da nun die Spontaneität die Form bloß aus dem Stoff hervorbringen kann, so kann sie nicht unabhängig von der Rezeptivität, sondern nur derselben gemäß wirken.[3]

Die Vorstellung wird im Bewußtsein von Subjekt und Objekt unterschieden. Das Subjekt unterscheidet sich vom Objekt, also ist das Subjekt das Unterscheidende, das Objekt das Unterschiedene und zuUnterscheidende; nun ist in der Vorstellung der dem Objekt entsprechende Bestandteil der Stoff, durch diesen wird die Vorstellung auf das Objekt bezogen: also

[1] Versuch einer n. T. usf. Buch II. § XVIII. S. 259—264. Beitr. zur Berichtigung usf. Bd. I. S. 189 flgd. — [2] Ebendas. Buch II. § XIX.—XX. S. 264—272. Beiträge zur Berichtigung usf. Bd. I. S. 190. — [3] Ebendas. Bd. I. S. 195, S. 209.

muß der Stoff, um dem vorstellbaren Charakter des Objektes zu entsprechen, selbst unterschieden und zu unterscheiden, d. h. *mannigfaltig* sein; die Form dagegen, da sie vom Stoff (also von dem Mannigfaltigen) unterschieden ist, fordert für sich den Charakter der *Einheit*. Stoff und Form verhalten sich daher, wie Mannigfaltigkeit und Einheit. Die Form am Stoff oder die Vorstellung ist die Vereinigung des Mannigfaltigen, die Synthese des (als Stoff) gegebenen Mannigfaltigen.[1]

Die ganze bisherige Entwicklung der Elementarphilosophie läßt sich in folgendem Schema übersichtlich zusammenfassen:

Vorstellung überhaupt

Stoff	Form
gegeben	hervorgebracht
Rezeptivität	Spontaneität
Mannigfaltigkeit	Einheit (Synthese des Mannigfaltigen).

4. Der Vorstellungsstoff und dessen Ursprung.

Die Vorstellung setzt als ihre Bedingung ein stoffempfangendes und formgebendes Vermögen voraus, die beide in dem vorstellenden Subjekte enthalten sein müssen und zusammen dessen Vorstellungsvermögen ausmachen. Die Formen der Rezeptivität und Spontaneität, als die Bedingungen, die aller Vorstellung notwendig vorausgehen, sind a priori gegeben. Vermöge derselben wird der Stoff empfangen und die Form hervorgebracht, durch keine von beiden wird der Stoff gegeben: also ist der Stoff nicht a priori gegeben, sondern a posteriori, er kann nur dadurch gegeben sein, daß unsere Empfänglichkeit affiziert wird, d. h. durch eine Veränderung, die das rezeptive Vermögen erleidet; diese Affektion wird

[1] Ich habe hier den Beweis für die Mannigfaltigkeit des Stoffs und die Einheit der Form gegeben, wie Reinhold denselben in seiner „neuen Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie" berichtigt haben will. Er hatte in der Theorie des Vorstellungsvermögens den Beweisgrund so gestellt, daß die Sache auch umgekehrt gelten konnte: die Einheit des Stoffs und die Mannigfaltigkeit der Form. Einer seiner jenaischen Zuhörer, Karl Forberg, dessen Name später im fichteschen Atheismusstreit hervortritt, hatte ihn auf diesen Mangel aufmerksam gemacht, den Reinhold in dem ersten Bande der Beiträge anerkannt und berichtet. Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse u. s. f. Bd. I. (Erörterungen über den Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens. S. 388, 389.)

entweder durch die Natur des Subjekts oder durch die des Objekts bestimmt, im ersten Fall geschieht sie von innen (das Subjekt affiziert selbst seine Rezeptivität), im anderen von außen. Die Affektion überhaupt gibt die objektive Beschaffenheit des Stoffes, sie macht (wenn sie nicht durch das Vorstellungsvermögen selbst gegeben ist) den Stoff zum empirischen Stoff und die daraus erzeugte Vorstellung zur empirischen Vorstellung. Wird die Beschaffenheit des Stoffs durch Affektion von innen bestimmt, so heißt der Stoff subjektiv, im anderen Falle, wenn sie durch Affektion von außen bestimmt wird, objektiv.[1]

5. Der reine und empirische Stoff.

Um an dieser Stelle nicht in Verwirrung zu geraten, muß man die Bestimmungen der Elementarphilosophie sehr genau unterscheiden und sorgfältig auf die einschränkenden „inwiefern" und „insofern" achten, die Reinholds Sprachgebrauch liebt. Wir müssen den Stoff a posteriori von dem Stoff a priori, den empirischen von dem reinen, die objektive Beschaffenheit des Stoffs von der subjektiven Form und wieder den subjektiven Stoff vom objektiven unterscheiden. Auch ist die objektive Beschaffenheit des Stoffs keineswegs gleichbedeutend mit dem objektiven Stoff, denn auch der subjektive Stoff hat eine objektive Beschaffenheit. Ebenso ist ein Unterschied, ob Reinhold sagt: „der Stoff ist subjektiv bestimmt", oder ob er sagt: „der Stoff ist subjektiv".

Hier folgt die genaue Unterscheidung dieser reinholdischen Ausdrücke. Jede Vorstellung muß einen Stoff haben, durch welchen sie einem Gegenstande (Vorgestellten) entspricht; in jeder Vorstellung wird etwas vorgestellt: darin besteht die objektive Beschaffenheit des Stoffes. Der Stoff ist nur vermöge der Rezeptivität gegeben, diese ist ein subjektives Vermögen: daher ist jeder Stoff, wie beschaffen er immer sei, „subjektiv bestimmt". Nun kann der Stoff nur durch die Affektion des rezeptiven Vermögens gegeben sein, die Ursache der letzteren enthält daher die Bestimmung, von der alle weiteren Unterscheidungen abhängen. Entweder ist das Affizierende das Vorstellungsvermögen selbst oder etwas davon Unterschiedenes. Ist es von dem Vorstellungsvermögen verschieden, also nicht eine der Bedingungen, die aller Vorstellung vorausgehen, so

[1] Versuch e. neuen Th. usf. Buch II. § XXIX—XXXI. S. 299—307. Beiträge zur Berichtigung usf. Bd. I. S. 210—214. Auch hier ist die neue Darstellung der Elementarphilosophie in den Beiträgen genauer, als die frühere in dem Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens.

ist die Affektion a posteriori gegeben, also empirisch: in diesem Fall ist der Stoff a posteriori oder empirisch. Geschieht die Affektion von innen, so ist der empirische Stoff „subjektiv"; geschieht sie von außen, so ist er „objektiv". Wenn aber das Vorstellungsvermögen selbst das Affizierende ist, so bilden die Formen der Vorstellung überhaupt den Stoff unserer Vorstellung und dessen objektive Beschaffenheit: dann ist der Stoff a priori bestimmt, diesen a priori bestimmten Stoff nennt Reinhold den reinen Stoff und die daraus entstandenen Vorstellungen reine Vorstellungen oder Vorstellungen a priori.[1]

Folgendes Schema soll diese Lehre vom Stoff anschaulich machen:

Stoff der Vorstellung,
subjektiv bestimmt, als gegeben in dem Vermögen der Rezeptivität, und zugleich objektiv beschaffen, als gegeben durch Affektion.

Das Affizierende ist das Vorstellungsvermögen selbst: **Stoff a priori** (reiner Stoff).	Das Affizierende ist nicht das Vorstellungsvermögen selbst: **Stoff a posteriori** (empirischer Stoff)	
	Affektion von innen: subjektiver Stoff.	Affektion von außen: objektiver Stoff.

6. Der Vorstellungsstoff und die Dinge an sich.

Hieraus ergeben sich folgende Sätze: 1. Keine Vorstellungen ohne Stoff, jeder Stoff ist in dem Vermögen der Rezeptivität gegeben und deshalb subjektiv bestimmt: also keine Vorstellung der Dinge an sich. 2. Keine Vorstellungen ohne Stoff, kein Stoff ohne Affektion: also keine angeborenen Vorstellungen. 3. Keine empirische Vorstellung der Dinge ohne empirischen Stoff, kein empirischer Stoff ohne Affektion der Dinge, die außer der Vorstellung unabhängig von den Bedingungen derselben (dem Vorstellungsvermögen) existieren: also Notwendigkeit des Daseins der Dinge an sich. So will Reinhold aus der Natur der Vorstellung sowohl die Unmöglichkeit, daß Dinge an sich vorgestellt (erkannt) werden, als die Notwendigkeit, daß Dinge an sich sind, bewiesen haben. 4. Keine Vorstellung ohne Form, keine Form

[1] Beiträge zur Berichtigung usf. Bd. I. S. 214.

der Vorstellung ohne Vorstellungsvermögen, d. h. ohne die Formen der Rezeptivität und Spontaneität: also sind diese Formen allen Vorstellungen notwendig, sie sind die notwendigen und allgemeinen Bedingungen aller Vorstellungen, also auch aller vorstellbaren (erkennbaren Gegenstände.[1]

III. Die Lehre von den Erkenntnisvermögen.

1. Der Satz der Erkenntnis. Empfindung und Anschauung.

Nach dem Grundsatz der Elementarphilosophie wird die Vorstellung im Bewußtsein von Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen. Daraus folgen die Unterschiede oder Arten des Bewußtseins. Es gibt ein Bewußtsein der Vorstellung im Unterschiede von Subjekt und Objekt: Bewußtsein der bloßen Vorstellung; es gibt ein Bewußtsein der Vorstellung in Beziehung auf das Subjekt: Bewußtsein des Vorstellenden; es gibt ein Bewußtsein der Vorstellung in Beziehung auf das Objekt: Bewußtsein des vorgestellten Gegenstandes. Dies sind die drei notwendigen und einzig möglichen Arten des Bewußtseins. Die erste Art nennt Reinhold das klare Bewußtsein: ich bin mir nicht bloß einer Sache bewußt, sondern zugleich, daß dieselbe nur Vorstellung ist: eben darin besteht die Klarheit. Wenn das Bewußtsein diese Klarheit nicht hat, so ist es dunkel. Das Bewußtsein des Vorstellenden ist das Selbstbewußtsein: ich bin mir nicht bloß der Vorstellung bewußt, sondern zugleich, daß diese Vorstellung die meinige ist, also meiner selbst als des Vorstellenden: darin besteht die Deutlichkeit. So kommt man vom dunklen Bewußtsein zum klaren und durch dieses zum deutlichen. Bloßes Bewußtsein von etwas ist dunkles Bewußtsein. Sich bewußt sein, daß dieses Etwas Vorstellung ist (Bewußtsein der Vorstellung als solcher), ist klares Bewußtsein. Sich dieser Vorstellung als der seinigen (sich seiner selbst als des Vorstellenden) bewußt sein, ist deutliches Bewußtsein oder Selbstbewußtsein.

Das Bewußtsein des vorgestellten Gegenstandes ist Erkenntnis. Das Vorstellungsvermögen als Bewußtsein des vorgestellten Gegenstandes ist Erkenntnisvermögen. Hier ist der Punkt, wo Reinhold aus dem Vorstellungsvermögen das Erkenntnisvermögen abgeleitet haben will. Nun wird er aus diesem Begriff des Erkenntnisvermögens die

[1] Versuch einer neuen Th. usf. Buch II. § XXXII. S. 307 flgd. Beiträge zur Berichtigung usf. Bd. I. S. 215 flgd.

verschiedenen Arten desselben herzuleiten haben, um den Punkt zu erreichen, von dem die Vernunftkritik ausging.[1]

Erkenntnis ist das Bewußtsein des vorgestellten Gegenstandes. Im Bewußtsein wird die Vorstellung von Subjekt (Vorstellendem) und Objekt (Vorgestelltem) unterschieden: so lautete der Satz des Bewußtseins. In der Erkenntnis wird der vorgestellte Gegenstand von der bloßen Vorstellung und dem Vorstellenden unterschieden: so lautet der Satz der Erkenntnis. Darum ist in jeder Erkenntnis, da sie den Gegenstand sowohl von der Vorstellung als von dem Vorstellenden unterscheidet, das Bewußtsein sowohl der Vorstellung als des Vorstellenden, also Vorstellungsbewußtsein und Selbstbewußtsein gegenwärtig. Ist nun die Erkenntnis Bewußtsein des vorgestellten Gegenstandes, so enthält sie offenbar zwei wesentliche Bestandteile, die ebenso notwendig die Faktoren der Erkenntnis ausmachen, als Stoff und Form die der Vorstellung; die erste Bedingung ist, daß ein Gegenstand vorgestellt wird, die zweite, daß diese Vorstellung gewußt wird; erstens muß aus einem Gegenstande Vorstellung und zweitens muß aus dieser Vorstellung Objekt des Bewußtseins werden, wenn Erkenntnis stattfinden soll.[2]

Wie aber kann ein Gegenstand, der nicht Vorstellung ist, vorgestellt werden? Nicht der Gegenstand, sondern das Vorstellungsvermögen macht die Vorstellung; der Gegenstand kann zur Vorstellung nur den Stoff liefern, aus diesem Stoff, den das Vorstellungsvermögen empfängt und gestaltet, erzeugt dasselbe die Vorstellung des Gegenstandes. Die Vorstellung wird durch ihren Stoff auf den Gegenstand bezogen. Wenn dieser Stoff unmittelbar von dem Gegenstande herrührt, so wird die Vorstellung *unmittelbar* auf den Gegenstand bezogen oder, was dasselbe heißt, der Gegenstand wird unmittelbar vorgestellt: eine solche Vorstellung ist *sinnlich* und heißt in Ansehung des (vorstellenden) Subjektes *Empfindung*, in Ansehung des Gegenstandes *Anschauung*. Die erste wesentliche Bedingung der Erkenntnis kann mithin nur durch Anschauung erfüllt werden. Nur vermöge des (nicht durch die Vorstellung) gegebenen Stoffs wird die Vorstellung auf etwas bezogen, das nicht Vorstellung ist, auf einen von der Vorstellung unabhängigen Gegenstand

[1] Versuch einer neuen Theorie usf. Buch III. Theorie des Erkenntnisvermögens überhaupt. § XXXVIII—XL. S. 321—337. Beiträge zur Berichtig. usf. Bd. I. Abhandlung III. Neue Darstellung usf. § XXIX—XXXII. S. 218—223. — [2] Versuch einer neuen Theorie usf. Buch III. § XLII. S. 340—345. Beiträge zur Berichtigung usf. Bd. I. S. 223 flgd.

(Ding an sich). Ohne das Ding an sich ist demnach die erste, zur unmittelbaren Vorstellung eines Gegenstandes notwendige Bedingung nicht zu erfüllen. Daher gilt der Satz: ohne Ding an sich keine sinnliche Vorstellung, weder Empfindung noch Anschauung.[1]

2. Sinnlichkeit und Verstand.

Nun ist die Erkenntnis nicht bloß vorgestellter Gegenstand, sondern Bewußtsein des vorgestellten Gegenstandes, denn erkannt wird der vorgestellte Gegenstand erst als Objekt des Bewußtseins. Das Bewußtsein hat ein Objekt, d. h. es stellt vor. Also ist zur Erkenntnis zweitens eine Vorstellung nötig, deren Objekt der vorgestellte Gegenstand oder die Anschauung ist, d. h. eine Vorstellung, deren Stoff selbst eine Vorstellung ist, nämlich die Anschauung. Es ist eine Vorstellung nötig, die aus der Anschauung als ihrem Stoffe erzeugt werden muß, wie die Anschauung selbst aus dem ersten, ungeformten, durch den Gegenstand gegebenen Stoff erzeugt worden. Die Anschauung ist die aus dem Rohstoff geformte Vorstellung: sie ist die Vorstellung *ersten* Grades. Die Erkenntnis bedarf einer aus dem geformten Stoff (Anschauung) erzeugten Vorstellung, d. h. einer Vorstellung *zweiten* Grades, diese bezieht sich unmittelbar auf die Anschauung und durch diese auf den Gegenstand: sie ist also die *mittelbare* Vorstellung des Gegenstandes. Vorstellung entsteht aus dem Stoff durch das formgebende Vermögen; hier ist nun der Stoff selbst unter der Form der Vorstellung, d. h. als Anschauung gegeben. Die Form verhält sich zum Stoff, wie die Einheit zur Mannigfaltigkeit; hier handelt es sich daher um eine Einheit oder Synthese (nicht des gegebenen, sondern) des *vorgestellten* Mannigfaltigen: diese Synthese oder objektive Einheit ist der *Begriff*, der unmittelbar vorgestellte Gegenstand ist angeschaut, der mittelbar vorgestellte ist gedacht.[2]

Erkenntnis als das Bewußtsein des vorgestellten Gegenstandes ist demnach nur möglich durch Anschauung und Begriff. Anschauungen ohne Begriffe sind ebensowenig Erkenntnis, als Begriffe ohne Anschauungen. Anschauung und Begriff verhalten sich in der Erkenntnis, wie Stoff und Form in der Vorstellung überhaupt: das Vermögen der Anschauungen ist die *Sinnlichkeit*, das der Begriffe der *Verstand*. Das Er-

[1] Versuch einer neuen Theorie usf. Buch III. § XLIII. S. 345 flgd. Vgl. über die Kantische Lehre oben Kap. I. S. 17—23. — [2] Ebendas. Buch III. § XLIV. S. 348 flgd.

kenntnisvermögen ist daher Sinnlichkeit und Verstand: Sinnlichkeit und Verstand verhalten sich zum Erkenntnisvermögen, wie Rezeptivität und Spontaneität zum Vorstellungsvermögen.[1]

Damit hat die Elementarphilosophie die Grenze erreicht, wo ihr eigentümliches Geschäft endet, wo sie in den Ausgangspunkt der Kantischen Vernunftkritik eingreift und ihre weitere Aufgabe mit dem Gange und den Ergebnissen der letzteren im wesentlichen zusammenfällt. Hier mündet sie in die Kantische Kritik ein. Sie hat aus dem Vorstellungsvermögen das Erkenntnisvermögen, aus diesem den Unterschied und das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand abgeleitet. Nachdem sie das Erkenntnisvermögen aus dem Vorstellungsvermögen begründet hat, wird sie jetzt aus dem Wesen des Erkenntnisvermögens die Theorie der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft zu entwickeln haben. Mehr um der Vollständigkeit unserer Darstellung, als um seiner Wichtigkeit willen nehmen wir von dem weiteren Verlauf der Elementarphilosophie noch in dem nächsten Kapitel eine übersichtliche Kenntnis.

Viertes Kapitel.

Die Vernunftvermögen im Lichte der Elementarphilosophie.

I. Die Theorie der Sinnlichkeit.

1. Der äußere und innere Sinn.

Das sinnliche Vorstellungsvermögen ist aus dem Vorstellungsvermögen überhaupt abgeleitet; erst auf dieser Grundlage wird eine Theorie der Sinnlichkeit möglich. Wenn man nicht weiß, was Sinnlichkeit ist, so kann man noch weniger wissen, was der Träger oder das Subjekt der Sinnlichkeit ist. Man kann das Erste ohne das Zweite, aber gewiß nicht dieses ohne jenes wissen: eben hierin liegt der Grundirrtum aller früheren Theorien. Man wollte das Wesen der Sinnlichkeit aus dem Subjekt der Sinnlichkeit bestimmen: je nachdem nun dieses Subjekt als Geist oder als Körper oder als ein aus beiden gemischtes Wesen genommen wurde, fiel die Theorie der Sinnlichkeit spiritualistisch oder materialistisch

[1] Versuch einer neuen Theorie usf. Buch III. § XLV. S. 349 flgd. Beiträge zur Berichtigung usf. Bd. I. S. 223—240.

oder dualistisch aus; daher der nicht zu schlichtende Streit über die Natur der Sinnlichkeit, die beständige Uneinigkeit der dogmatischen Philosophen. Die kritische Frage heißt: was ist Sinnlichkeit und worin bestehen ihre wesentlichen Bedingungen, ganz abgesehen von dem, was das Subjekt der Sinnlichkeit ist, ganz abgesehen von dessen Beschaffenheit und Organisation: ob es bloß geistig oder bloß körperlich oder beides zugleich ist? Wenn man nicht weiß, was Sinnlichkeit ist und was zu derselben gehört, so hat die Frage, wie das Subjekt derselben beschaffen sein müsse, keinen verständlichen Sinn.

Wir wissen, daß zur Vorstellung ein Stoff notwendig ist, aus dem sie erzeugt wird, also ein Stoff, der zunächst durch keine Vorstellung gegeben werden kann (da ihn die Vorstellung voraussetzt), also durch etwas gegeben sein muß, das nicht Vorstellung ist: durch einen Gegenstand, der uns affiziert. Die aus einer solchen Affektion, aus einem solchen gegebenen Stoff unmittelbar erzeugte Vorstellung nennen wir *sinnlich*. Die Gestaltung oder Zusammenfassung dieses Stoffs zur Vorstellung ist die Apprehension, sie ist die erste Handlung des formgebenden Vermögens: der erste und geringste Grad der Spontaneität.[1] Die sinnliche Vorstellung wird im Bewußtsein von Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen: in Beziehung auf das Subjekt heißt sie *Empfindung*, in Beziehung auf das Objekt *Anschauung*. Die Affektion geschieht von außen oder von innen. Ist der Stoff der sinnlichen Vorstellung durch Affektion von außen gegeben, so ist diese Vorstellung äußere Empfindung und äußere Anschauung; ist dagegen ihr Stoff durch Affektion von innen gegeben, so wird diese so entstandene Vorstellung innere Empfindung und innere Anschauung genannt.[2]

Der Stoff kann uns nur gegeben werden, sofern wir fähig sind, ihn zu empfangen: dieses empfängliche Vermögen (Rezeptivität) nennt Reinhold *Sinn*. Das Vermögen, den Stoff durch Affektion von außen zu empfangen, ist der *äußere* Sinn; das Vermögen, den Stoff durch Affektion von innen zu empfangen, der *innere*. Die Beschaffenheit des Stoffs, d. h. was für ein Stoff uns gegeben ist, hängt von der Art der Affektion ab, die selbst nicht von den Bedingungen des Vorstellungsvermögens abhängt: diese Beschaffenheit ist a posteriori oder empirisch.

[1] Versuch einer neuen Theorie usf. Buch III. Theorie d. Sinnlichkeit. § XLVI bis XLVII. S. 351—359. — [2] Ebendas. Buch III. S. 359 flg. S. 365 bis 368. Beiträge zur Berichtigung usf. Bd. I. Abt. III. § XXXVIII. § XL.

Wie uns dagegen der Stoff gegeben wird, ist abhängig von der Art und Weise, wie wir denselben zu empfangen genötigt sind und unterliegt also den Bedingungen unserer Rezeptivität. Diese Bedingungen sind in dem Vorstellungsvermögen enthalten und daher vor aller Vorstellung gegeben, d. h. a priori. Nun war die Rezeptivität der äußere und innere Sinn; also hängt es von den Grundformen unseres äußeren und inneren Sinnes ab, wie uns der Stoff, gleichviel welcher, gegeben ist.[1]

2. Die Grundform der Rezeptivität. Raum und Zeit.

Der Stoff kann uns nur in der Form der Mannigfaltigkeit gegeben sein: er ist dem äußeren Sinn in der Form der äußeren Mannigfaltigkeit, d. h. als ein Außereinander, dem inneren dagegen in der Form der inneren Mannigfaltigkeit, d. h. als ein Nacheinander gegeben. Die Mannigfaltigkeit ist die Grundform der Rezeptivität: die außereinander befindliche ist die des äußeren Sinnes, die nacheinander folgende die des inneren.

Aus diesem so gegebenen Stoff läßt sich keine andere Vorstellung als die sinnliche erzeugen, und diese kann nur durch das formgebende Vermögen der Vorstellung erzeugt werden. Die Form aller Vorstellung ist die Einheit oder Synthese des Mannigfaltigen, die Grundform der sinnlichen Vorstellung oder Anschauung ist daher die Einheit des Außereinander und des Nacheinander. Die Einheit des Außereinander ist die Grundform der äußeren, die Einheit des Nacheinander die der inneren Anschauung. Da nun alles Außereinander in uns nach einander vorgestellt werden muß, so ist das Nacheinander überhaupt die Form aller gegebenen Mannigfaltigkeit, also die allgemeine Form der Rezeptivität überhaupt, sowohl des äußeren als des inneren Sinnes: die Einheit des Nacheinander ist demnach die a priori bestimmte Form aller sinnlichen Vorstellungen, also die allgemeine Form der Sinnlichkeit überhaupt, sowohl der äußeren als der inneren Anschauung.[1] Die Einheit des Außereinander ist der bloße Raum, die des Nacheinander die bloße Zeit: jener ist demnach die Grundform der äußeren, diese die der inneren und zugleich die allgemeine Form aller Anschauungen überhaupt. Raum und Zeit sind also die Grundformen der Anschauung.

[1] Versuch einer neuen Theorie usf. Buch III. § LI—LII. S. 368—378. Beiträge zur Berichtigung usf. Bd. I. § XLI—XLII. S. 247—249. — [2] Versuch einer neuen Theorie usf. Buch III. S. 378—389.

Raum und Zeit sind Vorstellungen. Worin besteht deren Stoff und Form? Der Stoff der Vorstellung des bloßen Raumes ist die Mannigfaltigkeit in der Form des Außereinander, d. h. die a priori bestimmte Form des äußeren Sinnes; der Stoff der Vorstellung der bloßen Zeit ist die Mannigfaltigkeit in der Form des Nacheinander, d. h. die a priori bestimmte Form des inneren Sinnes: die Form beider Vorstellungen ist die a priori bestimmte Form der äußeren und inneren Anschauung, also sind Raum und Zeit Vorstellungen, deren Stoff und Form a priori bestimmt sind; sie sind mithin Vorstellungen a priori und zwar sinnliche Vorstellungen oder Anschauungen a priori. Raum und Zeit sind daher die notwendigen und allgemeinen Bedingungen aller sinnlichen Vorstellungen, aller anschaulichen Gegenstände. Kein Objekt der äußeren Anschauung ohne das Merkmal der Ausdehnung, keines der inneren ohne das Merkmal der Veränderung in uns, kein anschauliches Objekt überhaupt ohne das Merkmal der Zeitbestimmung.

Wenn der Stoff der Anschauung durch etwas anderes gegeben ist als die Formen des Vorstellungsvermögens selbst, so ist die Anschauung empirisch und ihr Gegenstand heißt Erscheinung: alle Erscheinungen unterliegen daher den Bedingungen von Raum und Zeit. Da nun ohne diese kein Stoff zur Vorstellung gegeben, ohne Stoff nichts vorgestellt, also auch nichts erkannt werden kann, so reicht die Erkennbarkeit der Objekte nur so weit als die sinnliche Vorstellbarkeit. Raum und Zeit gelten für alle Erscheinungen, aber auch nur für Erscheinungen, nicht für Dinge an sich: sie bestimmen die Grenzen unseres Erkenntnisvermögens, nicht die des Wesens der Dinge.[1]

Der Inhalt der transszendentalen Ästhetik, wie Kant die Lehre von Raum und Zeit genannt hatte, erscheint unter dem Gesichtspunkte der Elementarphilosophie als eine notwendige Folge aus dem Wesen des sinnlichen Vorstellungsvermögens, wie dieses selbst als eine notwendige Folge des Vorstellungsvermögens überhaupt dargestellt wurde.

II. Die Theorie des Verstandes.

1. Anschauungen als Stoff.

Anschauung ist der unmittelbar vorgestellte Gegenstand, Erkenntnis ist Bewußtsein des vorgestellten Gegenstandes. Soll die Anschauung erkannt werden, so muß sie das vorgestellte Objekt des Bewußtseins, also

[1] Ebendaselbst Buch III. S. 389–421

selbst Gegenstand einer Vorstellung werden; es muß eine Vorstellung erzeugt werden, deren Stoff die Anschauung bildet: diese aus der Anschauung (als ihrem Stoff) erzeugte Vorstellung heißt Begriff, das Vermögen, Begriffe aus Anschauungen zu erzeugen, heißt Verstand. Jede Vorstellung wird erzeugt durch die Gestaltung des (gegebenen) Stoffs, diese Gestaltung ist immer die Einheit oder Synthese des im Stoff gegebenen Mannigfaltigen: also wird der Begriff durch die Einheit oder Synthese des in der Anschauung (nicht bloß gegebenen, sondern) vorgestellten Mannigfaltigen erzeugt. Einheit des vorgestellten oder objektiven Mannigfaltigen ist objektive Einheit: diese ist deshalb die Grundform des Begriffs überhaupt, die Vorstellung derselben daher Begriff a priori, wie die Vorstellung von Raum und Zeit Anschauung a priori war. Die objektive Einheit ist eine Handlung der Spontaneität des denkenden Vorstellungsvermögens (Verstandes), wie die Einheit des Außer- und Nacheinander eine Handlung der Spontaneität des sinnlichen Vorstellungsvermögens war. Der Begriff ist eine höhere Einheit als die Anschauung: die ihm entsprechende Handlung des formgebenden Vermögens ist daher eine Spontaneität zweiten Grades oder zweiter Potenz.[1]

2. Das Urteil und die Kategorien.

Das Mannigfaltige der Anschauung wird in eine objektive Einheit zusammengefaßt und empfängt dadurch die Form des Verstandes, d. h. es wird gedacht: dieses Zusammenfassen heißt Urteilen. Das Urteil ist der Ausdruck oder die Form der objektiven Einheit. Indem das angeschaute Mannigfaltige zusammengefaßt oder verknüpft wird, entsteht der Begriff: er entsteht demnach durch ein verknüpfendes oder synthetisches Urteil. Wird der so erzeugte Begriff der Anschauung beigelegt oder mit derselben verbunden, so muß er als Prädikat von der Anschauung ausgeschieden und abgesondert werden, diese Ausscheidung geschieht durch Analysis: die Verbindung der Anschauung (als Subjekt) mit dem Begriff (als Prädikat) ist daher das analytische Urteil. Eine solche Verbindung setzt voraus, daß der Begriff erzeugt ist; daher hat das analytische Urteil zu seiner notwendigen Voraussetzung das synthetische.[2]

Was in der objektiven Einheit zusammengefaßt werden soll, ist das vorgestellte Mannigfaltige, nicht mehr das bloße Außer- und Nacheinander,

[1] Versuch einer neuen Theorie usf. Buch III. Theorie des Verstandes. § LXVII bis LXX. S. 422—435. — [2] Versuch einer neuen Theorie usf. Buch III. S. 435—440

sondern ein Mannigfaltiges *verschiedener* Art. Hier ist die Zusammenfassung nur möglich durch verschiedene Arten der Verbindung, durch besondere Formen des Urteilens, also durch gewisse Modifikationen der objektiven Einheit, die sich zu dieser verhalten, wie die Arten zur Gattung: diese besonderen Formen der objektiven Einheit sind die *Kategorien*, sie sind die Arten des dem Verstande eigentümlichen Zusammenfassens, die Funktionen des urteilenden Verstandes oder die Formen des Urteils.

Hier macht Reinhold den Versuch, die Kategorien im einzelnen abzuleiten und damit eine Aufgabe zu lösen, welche die Kantische Kritik offen gelassen hatte. Der Stoff ist die vorgestellte Mannigfaltigkeit, die Form die objektive Einheit. Die Zusammenfassung dieses Stoffs ist nur möglich durch Verknüpfung und Unterscheidung; die Verknüpfung setzt die Unterscheidung, diese die Bestimmung jedes einzelnen vorgestellten Objekts als einer besonderen Einheit voraus: daher will die vorgestellte Mannigfaltigkeit als Einheit, Unterschied und Vereinigung oder, was dasselbe heißt, als Einheit, Vielheit, Allheit (Vereinigung des Vielen) begriffen werden. Nun wird die vorgestellte Einheit begriffen oder zusammengefaßt im Urteil. Also muß jeder Teil des Urteils durch sein Verhältnis zur objektiven Einheit bestimmt werden: er verhält sich zu dieser als Einheit, Vielheit, Allheit.

Wir unterscheiden in jedem Urteile die logische Materie und logische Form: die logische Materie besteht in dem Subjekt und Prädikat, die logische Form in dem Verhältnis von Subjekt und Prädikat, und dieses Verhältnis selbst ist bestimmt in Rücksicht auf das zusammenzufassende Objekt und auf das zusammenfassende Subjekt. So haben wir die objektive Einheit in den vier verschiedenen Beziehungen: auf das Subjekt, auf das Prädikat, auf beide zusammen und auf das Bewußtsein.

Das Subjekt verhält sich zur objektiven Einheit des Prädikats als Einheit, Vielheit, Allheit: es verhält sich als Einheit, wenn *ein* Subjekt in die objektive Einheit des Prädikats zusammengefaßt wird; als Vielheit, wenn mehrere Subjekte so zusammengefaßt werden; als Allheit, wenn dies von allen gilt: so entsteht das einzelne, besondere, allgemeine Urteil, die Urteile der Quantität, die Kategorien der *Einheit, Vielheit, Allheit*. Das Prädikat verhält sich zur objektiven Einheit des Subjekts als Einheit, Vielheit, Allheit: als Einheit, wenn es in die objektive Einheit des Subjekts aufgenommen wird; als Vielheit (Unterschied), wenn es davon unterschieden oder ausgeschlossen wird; als Allheit, wenn durch die Ausschließung eines Prädikats alle übrigen in die objektive Ein-

heit des Subjekts aufgenommen werden: so entsteht das bejahende, verneinende, unendliche Urteil, die Urteile der Qualität, die Kategorien der Realität, Negation, Limitation. Subjekt und Prädikat zusammen verhalten sich in der objektiven Einheit als Einheit, Vielheit, Allheit: als Einheit, wenn beide zusammen ein Objekt ausmachen; als Vielheit, wenn sie zwei unterschiedene, aber verknüpfte Objekte ausmachen; als Allheit, wenn beide ein Objekt ausmachen, welches aus mehreren Objekten besteht, diese bilden zusammen ein Ganzes, jedes einzelne einen Teil des Ganzen, jeder Teil schließt die anderen von sich aus: so haben wir das kategorische, hypothetische, disjunktive Urteil, die Urteile der Relation, die Kategorien der Substantialität, Kausalität, Konkurrenz oder Gemeinschaft. Subjekt und Prädikat zusammen verhalten sich in ihrer objektiven Einheit zum zusammenfassenden Bewußtsein, oder dieses verhält sich zu jener objektiven Einheit als Einheit, Vielheit, Allheit: als Einheit, wenn die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat im Bewußtsein stattfindet; als Vielheit oder Unterschied, wenn sie vom Bewußtsein unterschieden wird und nicht dessen wirkliche, sondern bloß mögliche Handlung ausmacht; als Allheit, wenn die Verknüpfung in jedem Bewußtsein geschieht: so erhalten wir das assertorische, problematische, apodiktische Urteil, die Urteile der Modalität, die Kategorien der Wirklichkeit, Möglichkeit, Notwendigkeit.

Diese zwölf Kategorien sind die ursprünglichen Urteilsformen, die notwendigen Verbindungsarten oder a priori bestimmten Handlungsweisen des Verstandes, also die reinen Verstandesbegriffe und mithin die notwendigen und allgemeinen Merkmale aller durch den Verstand vorstellbaren Objekte. Nun sind der Stoff dieser Objekte die Anschauungen oder sinnlichen Vorstellungen und die allgemeine Form der Sinnlichkeit die Zeit: die Kategorien beziehen sich daher notwendig auf die Zeit, die Vorstellung dieser Beziehung sind die Schemata.[1]

III. Die Theorie der Vernunft.

1. Die Begriffe als Stoff.

In den Anschauungen wird die gegebene Mannigfaltigkeit vorgestellt, in den Begriffen wird die vorgestellte Mannigfaltigkeit gedacht. Anschauungen sind vorgestellte Gegenstände, Begriffe sind vorgestellte

[1] Versuch einer neuen Theorie usf. Buch III. S. 440—497.

Anschauungen. Das sinnliche Vorstellungsvermögen erzeugt aus dem bloßen Stoff die Anschauung, der Verstand erzeugt aus der Anschauung den Begriff. Die erzeugten Anschauungen geben einen neuen Stoff, zu dessen Gestaltung sich die Spontaneität des Vorstellungsvermögens auf eine höhere Stufe erhebt. Jede Mannigfaltigkeit in den Vorstellungen wird eine neue Aufgabe der Synthese, ein neuer Stoff, welcher Form und Einheit fordert. Auch die Begriffe sind mannigfaltiger Art. Es ist notwendig, das durch Begriffe vorgestellte Mannigfaltige zu verbinden; es wird daher eine neue Vorstellung gefordert, die sich zu den Begriffen verhält wie die Form zum Stoff: eine Vorstellung, deren Stoff die Begriffe sind, wie die Anschauungen der Stoff der Begriffe und die durch Affektion gegebene Mannigfaltigkeit der Stoff der Anschauung war.

Die Mannigfaltigkeit der Begriffe ist logisch. Es handelt sich um die Synthese und Einheit dieser logischen Mannigfaltigkeit, die als solche von ganz anderer Art ist als die sinnliche. Die sinnliche Mannigfaltigkeit ist das Außer- und Nacheinander, die Form der reinen einheitlichen Vielheit; die Mannigfaltigkeit der Begriffe dagegen besteht in so vielen verschiedenen Arten der objektiven Einheit, in den besonderen Formen und Modifikationen derselben. So sind logische und sinnliche Mannigfaltigkeit einander entgegengesetzt: diese ist die Form der Vielheit, jene die der Einheit. Die Verbindung der logischen Mannigfaltigkeit ist daher unabhängig von der Form der sinnlichen Mannigfaltigkeit, von den Bedingungen des empirischen Stoffs: sie ist unbedingte oder absolute Einheit.[1]

2. Die Ideen.

Die Vorstellung der unbedingten Einheit heißt Idee, das Vermögen der Ideen ist die Vernunft im engeren Sinn. So erhebt sich das menschliche Vorstellungsvermögen, durch seine Aufgabe genötigt, von der Anschauungseinheit zu der Verstandeseinheit und von dieser zur Vernunfteinheit. Die Einheit ersten Grades war Raum und Zeit, die Einheit zweiten Grades die Kategorien, die Einheit des dritten sind die Ideen.

Die Kategorien bilden den Stoff der Ideen, diese sind die absolute Einheit der Kategorien. Die Hauptformen der letzteren waren Quantität, Qualität, Relation, Modilität. Innerhalb jeder dieser Formen gab es drei Kategorien, von denen die dritte immer die beiden vorhergehenden in sich vereinigte. So ist in den Kategorien selbst die logische Einheit aus-

[1] Ebendas. Buch III. Theorie der Vernunft. S. 498—503.

gedrückt: in der Quantität als Allheit, in der Qualität als Limitation, in der Relation als Konkurrenz (Gemeinschaft), in der Modalität als Notwendigkeit. Diese Einheit gewinnt in den Ideen die Form des Unbedingten. So haben wir folgende Ideen: die unbedingte Allheit oder die Totalität, die unbedingte Limitation oder die Grenzenlosigkeit, die unbedingte Konkurrenz oder das Allumfassende, die unbedingte oder absolute Notwendigkeit. Was durch diese Ideen vorgestellt wird, sind nicht Gegenstände, sondern ist die Einheit der gedachten Gegenstände: nicht die Einheit der Objekte, sondern die der Begriffe, also die Erkenntnisform selbst, die systematische Vollendung derselben. Die Ideen machen nicht die Erkenntnis, sondern regulieren dieselbe: sie fordern 1. für alle gedachte Mannigfaltigkeit die Einheit, d. h. für die vielen Subjekte die Einheit des Prädikats, also die Gleichartigkeit der Subjekte oder das Gesetz der Homogeneität, 2. für jede gedachte Einheit die Mannigfaltigkeit, d. h. für die Gattung die Unterscheidung der Arten, die sich wieder in Arten unterscheiden: das Gesetz der Spezifikation, 3. für die Verschiedenheit der Arten die Einheit des Zusammenhangs, den stetigen Übergang, das Gesetz der Kontinuität.[1]

Die Idee erhebt die objektive Einheit zur absoluten Einheit. Nun wurde die objektive Einheit nicht bloß des Subjekts oder des Prädikats, sondern beider zusammen im Urteile der Relation als das Verhältnis der Substantialität, der Kausalität und der Gemeinschaft gedacht: diese objektive Einheit, zur absoluten Einheit erhoben, gibt die drei besonderen Ideen des absoluten Subjekts, der absoluten Ursache und der absoluten Gemeinschaft. Durch die Idee der absoluten Ursache wird eine erste Ursache gedacht. Wird diese Kausalität der Vernunft zugeschrieben, so wird das vorstellende Subjekt als freie Ursache gedacht, und zwar als absolut freie, wenn das Begehrungsvermögen durch die Vernunft a priori bestimmt wird.[2]

IV. Die Theorie der praktischen Vernunft. Die Grundtriebe.

Hier sucht Reinhold sich den Übergang aus der theoretischen Vernunft in die praktische zu bahnen, wobei freilich zugleich einleuchtet, daß er das Begehrungsvermögen nicht aus dem Vorstellungsvermögen be-

[1] Versuch einer neuen Theorie usf. Buch III. S. 504–522. — [2] Versuch einer neuen Theorie usf. Buch III. S. 522–559.

gründet, sondern zunächst von außen einführt: hier also endet die Tragweite seiner Theorie.[1]

Er entwirft anhangsweise in einigen Grundlinien seine Theorie der praktischen Vernunft, aber nach der Art, wie er die letztere begründet, wird sie nicht aus dem Vorstellungsvermögen abgeleitet, sondern so gefaßt, daß sie vielmehr dem Vorstellungsvermögen zugrunde liegt und dieses in Tätigkeit setzt. So leuchtet aus Reinholds eigenem Verfahren ein, daß seine Theorie des Vorstellungsvermögens ihn selbst nicht weiter führt, als das Gebiet der theoretischen Vernunft sich erstreckt. Das Vorstellungsvermögen macht die Vorstellung nur möglich, aber nicht wirklich; daher wird etwas gefordert, wodurch das Vorstellungsvermögen genötigt wird, sich zu betätigen und die Vorstellung zu verwirklichen. Was zum Vermögen gehört, um es in Tätigkeit zu setzen, ist die Kraft. Das Vorstellungsvermögen bedarf der vorstellenden Kraft, um zur Äußerung gebracht zu werden: diese Verknüpfung von Kraft und Vermögen ist der Trieb. Er bestimmt die Kraft zur Erzeugung der Vorstellungen: dieses Bestimmtwerden durch den Trieb heißt Begehren. Nun sind die Bedingungen jeder Vorstellung Stoff und Form, also müssen zur Erzeugung der Vorstellungen zwei Grundtriebe wirksam sein, der Trieb zum Stoff und der Trieb zur Form: der Stofftrieb und der Formtrieb; jener ist das Bedürfnis, Stoff zu empfangen oder das Streben, affiziert zu werden, dieser ist das Streben, Form zu geben oder der Trieb zur Äußerung der Spontaneität. Der Stofftrieb ist sinnlich, der Formtrieb intellektuell; jener wird durch Empfangen, dieser durch Handeln befriedigt. Der sinnliche Trieb ist eigennützig, der intellektuelle uneigennützig: jener sucht auf gröbere oder feinere Weise die angenehme Empfindung und, wenn die Vernunft sein Streben mitbestimmt, den Zustand der absoluten Befriedigung oder Glückseligkeit; dieser dagegen wird durch die Vernunft allein geleitet und will bloß das Sittengesetz oder die Pflicht erfüllen. Der sinnliche Trieb begehrt die Lust, der sinnlich-vernünftige die Glückseligkeit, der intellektuelle die Sittlichkeit. Dies sind im wesentlichen die Grundlagen der von Reinhold ausgeführten Elementarphilosophie.

[1] Ebendaselbst S. 560—573.

Fünftes Kapitel.

Reinholds Anhänger und Gegner. Der neue Änesidemus.

I. Die Beurteilung der Elementarphilosophie.

Die Elementarphilosophie, wie wir sie kennen gelernt haben, erscheint nach ihrem Ursprung und Inhalt so völlig Kantisch, daß sie kaum als ein besonderes System gelten kann; sie wirft ihren Ton auf die Lehre des Meisters zurück und tritt zu dieser in eine solche Abhängigkeit, daß sie füglich mit dem Namen der Kant-Reinholdischen Lehre bezeichnet wird. Es war deshalb natürlich, daß die Gegner Kants, namentlich die Männer der alten Schule, auch Reinholds Gegner wurden: offenbar war die Übereinstimmung beider größer als die Differenz. Indessen hatte Reinhold durch die Art, wie er die Kantische Lehre begründen wollte, mit der letzteren eine Veränderung vorgenommen, die eine Fortbildung und Verbesserung sein wollte: daher kam es, daß die Kantianer der Schule sich größtenteils gegen ihn erklärten. Der mit Kant übereinstimmende Reinhold mißfiel den Antikantianern, der von dem Meister abweichende den Kantianern; jene behielt, diese machte er sich zu Gegnern. Nur wenige unter den freieren Kantianern und einige aus dem jüngeren Geschlecht, die seine Schüler waren, nahmen den neuen Standpunkt bereitwillig auf und traten öffentlich auf seine Seite. Ich nennen von jenen den Nürnberger Arzt Erhard, der Reinholds neue Theorie selbst wider die Einwürfe der Kantischen Schule in Schutz nahm, und von diesen Karl Forberg, der den Standpunkt seines Lehrers gegen die alte Schule verteidigte. Kant selbst hielt sich zurück, er hatte Reinholds Briefe mit großem Wohlgefallen aufgenommen und gerühmt; die Elementarphilosophie fand er „hyperkritisch“, wie alle Versuche, die über die Kritik hinausgehen wollten.

So waren die Einwirkungen der Elementarphilosophie auf die Zeitgenossen nicht, wie sie Reinhold gewünscht und beabsichtigt hatte; er hatte gehofft, durch eine einleuchtende und systematische Begründung der Lehre Kants die Streitigkeiten zwischen den Anhängern und Gegnern der kritischen Philosophie zu beenden und auf seinem neukantischen Standpunkte auszugleichen. Statt dessen hatte er es mit beiden verdorben. Er

überzeugte sich bald, daß seine antikantischen Gegner unverbesserlich seien, und nahm von diesen schon nach den ersten Erörterungen für immer Abschied.[1] Den Kantianern wollte die Einheit des Prinzips, welche Reinhold zu seinem Thema gemacht hatte, nicht einleuchten; sie hielten die Scheidung der Grundkräfte und Prinzipien, wie Kant sie festgestellt hatte, für notwendig und den Einheitsgedanken für unkantisch und falsch. So urteilte zuerst selbst die Jenaische Literaturzeitung. Auch Heydenreich in Leipzig blieb bei der Kantischen Scheidung; eine besondere Theorie des Vorstellungsvermögens erschien ihm überflüssig, Reinholds Begründung außerdem falsch, da das Vorstellungsvermögen nicht das Prinzip der Erkenntnis ausmache, und die Ausführung verfehlt, da sie aus der bloßen Vorstellung weit mehr herleiten wolle, als darin enthalten sei.[2]

Neben diesen kantischen Gegnern nenne ich von den antikantischen besonders Flatt in Tübingen und Schwab. Reinhold schrieb gegen Heydenreich und Flatt, Forberg gegen Schwab, der in Eberhards Magazin, einer Zeitschrift der alten Schule, die Elementarphilosophie angegriffen hatte.

1. Die unvollständige Lösung und der kritische Punkt.

Auch die Aufgabe, die sich Reinhold gestellt hatte, ist nicht in dem beabsichtigten Umfange gelöst, denn das Prinzip der Elementarphilosophie ist nicht, was es sein will: die gemeinschaftliche Grundlage der theoretischen und praktischen Vernunftlehre. Der Satz des Bewußtseins, auf dem dieser neukantische Standpunkt ruht, enthält nur die Grundlage der Erkenntnislehre und konnte von der Elementarphilosophie nicht weiter ausgeführt werden; bei der Analyse des praktischen Vermögens wird entdeckt, daß die Vorstellung nicht das Ursprüngliche ist. Die Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft liegt tiefer als das vorstellende Bewußtsein. Diesen Punkt aufzufinden und festzustellen, wird die Aufgabe und das Verdienst einer tiefer eindringenden Forschung, die in Fichtes Wissenschaftslehre dem Standpunkte Reinholds auf dem Fuße nachfolgt.

Ist nun die Elementarphilosophie, soweit sie ihre Aufgabe gelöst hat, eine in sich wohlbegründete und haltbare Lehre? Das ganze System

[1] Beiträge zur Berichtigung usf. Bd. I. Abhdlg. VI. Erörterungen über den Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens. S. 404. — [2] Ebendaselbst Bd. I. Urteil des Herrn Professor Heydenreichs in Leipzig über die Theorie des Vorstellungsvermögens. (Leipzig. gel. Zeit. Nr. 46.) S. 424—429.

läßt sich leicht in seine Grundbegriffe auflösen und von hier aus prüfen. Ihr Prinzip ist die Vorstellung, diese besteht aus Stoff und Form als ihren beiden wesentlichen Faktoren; die letzte Ursache des (empirischen) Stoffs ist etwas von der Vorstellung und dem Vorstellungsvermögen Verschiedenes: das Ding an sich; die letzte Ursache der Form ist das spontane Vorstellungsvermögen, welches selbst in der Natur des vorstellenden Wesens, also in dem Subjekte an sich gegründet ist. In dieser Betrachtungsweise stimmen, wie es scheint, Kant und Reinhold zusammen. Auch Kant nimmt die Erkenntnis als ein Produkt, dessen Faktoren Stoff und Form sind; der Erkenntnisstoff ist uns gegeben, die Erkenntnisform ist durch uns gegeben oder hervorgebracht: der Grund des Erkenntnisstoffs liegt in dem Dinge an sich, der Grund der Erkenntnisform in der Vernunft an sich. In dieser Vergleichung erscheinen Kant und Reinhold einander so ähnlich, daß eben deshalb die Gegner des einen zugleich die des anderen sind. Die Kant-Reinholdische Erkenntnistheorie stützt sich, was den letzten Grund sowohl des Stoffs als der Form der Erkenntnis betrifft, auf den Begriff des Dinges an sich. Aber dieses ist nach derselben Lehre unvorstellbar und unerkennbar. Ist nun der Ursprung sowohl des Stoffs als der Form der Erkenntnis unerkennbar, so ist die Erkenntnis selbst in Ansehung ihres Realgrundes unerklärlich, also die kritische Philosophie unmöglich und die skeptische notwendig.

2. Skeptische Einwürfe der alten Schule.

Schon die Philosophen der alten Schule, wie Schwab und Flatt, brachten gegen die Elementarphilosophie eine Menge Einwürfe vor, die sich den eben bezeichneten Punkt zur Zielscheibe nahmen und dem Skeptizismus die Stellen zeigten, wo in die Festung leicht einzudringen sei. Wenn das Ding an sich unvorstellbar sei, wie könne es, fragte Schwab, als die Ursache des Stoffs der Vorstellungen gelten? Wenn es von dem Dinge an sich keine Vorstellung gebe, wie könne es davon einen Begriff geben? Es liege ein handgreiflicher Widerspruch in jener Behauptung Reinholds: das Ding an sich sei nicht vorstellbar, sondern ein bloßer Begriff. Wie kann ein bloßer Begriff unser rezeptives Vermögen affizieren? Die Art der Affektion soll ihren Grund in der Beschaffenheit des Dinges an sich haben. Wie könne das Ding an sich Grund sein? Die Vorstellungen, heißt es, haben ihren Grund in dem Vorstellungsvermögen, welches selbst in dem Subjekte an sich gegründet sei. Als ob das Subjekt an sich nicht auch ein Ding an sich wäre, ein unbekanntes, unerkennbares

Etwas! Als ob dieses Ding an sich Grund sein könnte! So ist nach Reinhold sowohl der subjektive als objektive Ursprung der Erkenntnis, der Grund sowohl des Stoffs als der Form der Vorstellung gleich x. Es ist zu fürchten, daß auf diesem Wege endlich die ganze Philosophie gleich x werde. Mit anderen Worten: wer mit Reinhold beginnt, muß mit dem Skeptizismus enden. So urteilte Schwab.[1]

Ähnliche Einwürfe brachte Flatt. Gegen die Elementarphilosophie, die auf die Einheit des Prinzips dringt, beruft er sich ausdrücklich auf die Skeptiker, die von jeher die Möglichkeit eines allgemein gültigen Satzes bezweifelt haben. Wir sollen genötigt sein, den Satz des Bewußtseins zu bejahen und gelten zu lassen. Folgt daraus, daß er wirklich gilt? Ist denn die subjektive Nötigung auch die objektive? Hier zeigt sich das ontologische Vorurteil. Unser rezeptives Vermögen werde durch etwas (Stoff) affiziert, unser spontanes Vermögen bringe etwas (Form) hervor. Affiziert werden heißt eine Wirkung erleiden; etwas hervorbringen heißt eine Wirkung erzeugen: beides ist Kausalität. So wird die Geltung der Kausalität, der Satz des Grundes von der Elementarphilosophie vorausgesetzt, als ob sich die Sache von selbst verstehe, während doch gerade diese Annahme die Skeptiker von jeder und neuerdings Hume mit so vielem Scharfsinn bestritten haben. Alle diese Bedenken, die Flatt gegen Reinhold erhebt, sind damit nicht niederzuschlagen, daß sie von diesem für Mißverständnisse erklärt werden; sie treffen in der Tat den wundesten Fleck, die angreifbarste Stelle seiner Lehre: dieser Punkt ist das Ding an sich.[2]

3. Übergang zu Änesidemus.

Aus allen jenen Einwürfen leuchtet ein, daß es weniger die Waffen der alten Schule als die der Skeptiker sind, welche den Bestand der Elementarphilosophie bedrohen; nur müssen sie nicht bloß zerstreut und gelegentlich vorgebracht, sondern als skeptische Streitkräfte gesammelt, methodisch geordnet, der kritischen Philosophie entgegengerückt und, da die Angriffspunkte bei Kant und Reinhold dieselben sind, zugleich wider

[1] C. R. Reinhold: Fundament des philos. Wissens. S. 183—221: „Des Herrn Prof. Schwab Gedanken über die Reinholdsche Theorie des Vorstellungsvermögens (Eberhards Mag. Bd. III. S. 2), geprüft von K. Forberg." — [2] Beiträge zur Berichtigung usf. Bd. I. Urteil des Herrn Prof. Flatt in Tübingen über die Theorie des Vorstellungsvermögens (Tüb. Anz. St. 39), S. 405—412.

beide ins Feld geführt werden. Schon die alten Skeptiker hatten ihre Einwürfe gegen die dogmatischen Philosophen in gewisse Hauptpunkte, die sie Tropen nannten, gesammelt und diese gleichsam in Reih und Glied wie in Schlachtordnung aufgestellt. Eine solche Formulierung der skeptischen Einwürfe wird besonders dem Änesidemus zugeschrieben, dessen Name deshalb die ganze skeptische Richtung gewissermaßen typisch bezeichnet. Wider die kritischen Philosophen der Neuzeit, insbesondere wider Kant und Reinhold erscheint jetzt ein neuer Änesidemus. Die kritische Philosophie meint, den Skeptizismus alter und neuer Zeit, insbesondere Humen für immer überwunden zu haben. Nun soll gezeigt werden, daß auch nach der kritischen Philosophie, ja vielmehr durch dieselbe der Skeptizismus und Hume in Kraft bleiben, daß Kant wie Reinhold an dem letzteren scheitern.

II. Änesidemus-Schulze.

Diese Aufgabe unternimmt in einem geschichtlich denkwürdigen Buche, das er mit dem Namen „Änesidemus" bezeichnet, der Helmstädter Professor Gottlob Ernst Schulze, der aus dem Charakter der kritischen Philosophie die Notwendigkeit der skeptischen dartut. Wer kritischer Philosoph ist, muß folgerichtigerweise skeptischer werden: dies zu zeigen ist die Absicht seines Buches. In diesem antikritischen Skeptizismus liegt die geschichtliche Bedeutung des Mannes, die damit erschöpft ist, daß er in seinem „Änesidemus" die kritische Philosophie zum ersten Male einer ernsthaften skeptischen Probe unterwirft, nach welcher sich deutlich zeigt, daß man entweder rückwärts oder vorwärts müsse und in keinem Fall bei Reinholds Elementarphilosophie stehen bleiben könne. Darum ist das Buch wichtiger als der Mann, der auch in der Geschichte der Philosophie jener Zeit gewöhnlich unter dem Namen seines Buches, d. h. mehr als Buch denn als Person figuriert. Man spricht weniger von Schulze, als von Änesidemus. Sehen wir nun zu, wie dieser neue Änesidemus seine skeptischen Gründe wider Kant und Reinhold ordnet und ins Feld führt.[1]

[1] Gottlob Ernst Schulze (1761—1833), zuerst Dozent in Wittenberg, dann Professor der Philosophie in Helmstädt, seit 1810 in Göttingen, wo einer seiner ersten Schüler Schopenhauer war, dessen Studiengang er beeinflußt hat. (Vgl. dieses Werk. Bd. 9. 3. Aufl. S. 28 und 30.) Der vollständige Titel seines Hauptwerkes heißt: „Änesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Ver-

1. Die Voraussetzung der Kritik.

Das ganze Unternehmen der Kritik ist schon in seiner Anlage gegen sich selbst gerichtet und ein Angriffsobjekt für den Skeptizismus. Die Erkenntnis soll erklärt, jeder ihrer Faktoren aus einem Grundvermögen der menschlichen Vernunft abgeleitet, dieses Grundvermögen entdeckt werden. Die kritische Philosophie setzt demnach voraus, daß jedes Element der Erkenntnis einen solchen hervorbringenden Grund habe: sie setzt voraus, daß der Satz der Kausalität gilt. Ohne diese Annahme ist schon die Stellung der Aufgabe unmöglich. So steht die kritische Philosophie von vornherein genau unter demselben Grundsatz als die dogmatische, sie macht dieselbe Voraussetzung, die Hume bekämpft und widerlegt hat. Mithin ist die Aufgabe der kritischen Philosophie nicht imstande sich wider die Einwürfe Humes zu halten.[1]

2. Das ontologische Vorurteil der Kritik.

Wie wird die Aufgabe gelöst? Wie werden jene Grundvermögen entdeckt? Die Erkenntnis, sagt Kant, sei ein synthetisches Urteil a priori, eine notwendige und allgemein gültige Verbindung verschiedener Vorstellungen, diese Verbindung sei nur möglich durch die reine Vernunft, daher könne die Erkenntnisform nur in der Beschaffenheit der reinen Vernunft, d. h. in transszendentalen Vermögen ihren Grund haben. Wie schließt, um diese Entdeckung zu machen, die Kantische Kritik? Weil die Erkenntnis nur als ein synthetisches Urteil a priori gedacht werden kann, darum ist sie ein falsches Urteil. Weil der Charakter der Notwendigkeit und Allgemeinheit als ein Merkmal der Erkenntnisform gedacht werden muß, darum ist er ein solches Merkmal. Weil kein anderer Grund

theidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik" (1792). Einige Jahre früher erschien der „Grundriß der philosophischen Wissenschaften" in 2 Bänden (1788, 1790). Die späteren Schriften sind: „Einige Bemerkungen über Kants Religionslehre" (1795), „Kritik der theoretischen Philosophie", 2 Bde. (1801), „Grundsätze der allgemeinen Logik" (1802), „Leitfaden der Entwicklung des bürgerlichen und peinlichen Rechts" (1813), „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (1814), „Psychische Anthropologie" (1816), „Über die menschliche Erkenntnis" (1832). — Das Hauptwerk besteht in Briefen zwischen Hermias, der sich durch Reinholds Lehre vom Skeptizismus zur kritischen Philosophie bekehrt hat, und seinem Freunde Änesidemus, der jene Lehre bestreitet.

[1] Änesidemus: „Ist Humes Skeptizismus durch die Vernunftkritik wirklich widerlegt worden?" S. 130—180. Bes. S. 137 flgd.

der notwendigen und allgemeinen Erkenntnisform gedacht werden kann als die reine Vernunft, darum ist diese der hervorbringende Grund der Erkenntnis.[1]

Überall wiederholt sich derselbe Schluß: weil etwas so und nicht anders gedacht werden muß, darum ist es so und nicht anders. Der Schluß setzt voraus, daß gedacht werden müssen so viel ist als sein, daß aus der subjektiven Notwendigkeit des Denkens unmittelbar die objektive Notwendigkeit des Seins hervorgeht. Ist das nicht die ontologische Schlußart? Nicht dieselbe Voraussetzung, unter der die gesamte dogmatische Metaphysik stand? Nicht dieselbe, die Hume nicht wollte gelten lassen? Nicht dieselbe, die Kant widerlegt hat? Er löst seine Aufgabe auf Grund einer hinfälligen und von ihm selbst widerlegten Voraussetzung: er ist waffenlos gegen Hume und im Widerspruch mit sich selbst.[2]

3. Die Widersprüche der Kritik.

Gilt die ontologische Gleichung (gedacht werden müssen = sein), so sind die Dinge an sich erkennbar. Kant beweist nach seiner Erkenntnistheorie, daß sie nicht erkennbar sind. Aber diese Erkenntnislehre gründet sich auf eine Voraussetzung, aus deren Geltung die Erkennbarkeit der Dinge an sich folgt. Seltsamer Widerspruch! Die Unerkennbarkeit der Dinge an sich wird durch einen Schluß bewiesen, der sich auf die Erkennbarkeit der Dinge an sich gründet![3]

Nun aber ist es nicht einmal wahr, daß die Erkenntnis wirklich so gedacht werden muß, wie Kant will, sie läßt sich auch anders denken. Es ist nicht wahr, daß die Notwendigkeit nur gedacht werden kann als etwas a priori Gegebenes, denn das Bewußtsein der Notwendigkeit begleitet nicht bloß unsere Vernunfteinsichten, sondern auch unsere Empfindungen, die nicht a priori gegeben sind.[4]

Es ist auch nicht wahr, daß die allgemeinen und notwendigen Urteile gedacht werden müssen als erzeugt durch die reinen Vernunft, denn sie können auch gedacht werden als bewirkt durch die Dinge an sich. Woher weiß Kant, daß die Entstehung der Erkenntnis auf diesem Wege undenkbar ist? Das Ding an sich ist unbekannt. Also weiß man nichts von ihm. Wie will man wissen, daß es die Ursache unserer Erkenntnis nicht ist?

[1] Ebendas. S. 139 flgd. S. 149—151. — [2] Ebendas. S. 140 flgd. — [3] Änesidemus: „Ist Humes Skeptizismus" usw. S. 141. — [4] Ebendas. S. 143a.

Und was ist nach Kant die Ursache unserer Erkenntnis? Die reine Vernunft, unser eigenes Wesen, das Gemüt an sich. Ist das letztere nicht auch ein Ding an sich? Ist es nicht auch unbekannt? Wenn also das Ding an sich die Ursache unserer Erkenntnis nicht sein kann, wie soll das Subjekt an sich diese Ursache sein können? Die Ableitung der Erkenntnis aus dem Gemüt an sich ist nicht begreiflicher, als die aus dem Dinge an sich. So setzt die Kantische Theorie eine Unbegreiflichkeit an die Stelle der anderen.[1]

Indessen ist nach Kant das Ding an sich nicht bloß unbekannt, sondern unerkennbar. Die Erkenntnis der Dinge an sich ist nach ihm unmöglich. Warum unmöglich? Weil alle bisherigen Versuche einer solchen Erkenntnis fehlgeschlagen sind. Wenn es sich so verhält, würde diese Tatsache nur beweisen, daß die Dinge an sich noch nicht erkannt sind. Aber Kant will die Unmöglichkeit der Erkenntnis der Dinge an sich überhaupt dargetan haben, denn die Erkennbarkeit der Dinge reiche nur so weit als das Vermögen unserer Begriffe, als die Anwendbarkeit der Kategorien. Nun seien auf die Dinge an sich die Kategorien nicht anwendbar, daher bleiben jene unerkennbar. Aber Wirklichkeit und Ursache sind Kategorien. Sind die Kategorien überhaupt auf die Dinge an sich unanwendbar, so darf diesen weder Realität noch Kausalität zugeschrieben werden; weder darf man sagen, daß sie wirklich, noch daß sie wirksam (Ursachen) sind.[2]

Das ganze Gewicht der Kantischen Erkenntnistheorie liegt in der Einsicht, daß die Erkenntnisformen subjektiven Ursprungs sind, daß sie aus der reinen Vernunft oder aus dem Gemüt an sich stammen, daß also das Wesen des Subjekts ihren Realgrund ausmacht, was unmöglich der Fall sein könnte, wenn das Subjekt (Ding) an sich nicht real und kausal zugleich wäre. Aus der Unmöglichkeit, die Erkenntnisbegriffe (Kategorien) auf die Dinge an sich anzuwenden, hat Kant die Unerkennbarkeit der Dinge an sich bewiesen: die Unmöglichkeit der rationalen Psychologie, Kosmologie, Theologie. Und doch hat er selbst aus der Kausalität eines Dinges an sich (der reinen Vernunft) die Notwendigkeit und Allgemeinheit der Erkenntnis bewiesen. So gilt seine ganze transszendentale Dialektik gegen ihn selbst, gegen die Ableitung der Erkenntnis aus der Beschaffenheit der reinen Vernunft, gegen die Gründe dieser Ableitung, gegen die Zuverlässigkeit aller daraus geschöpften Einsichten.[3]

[1] Ebendas. S. 142 flgd. Ebendas. S. 145 b. Ebendas. S. 145 c. — [2] Änesidemus: „Ist Humes Skeptizismus" usf. S. 152 flgd. Ebendas. S. 154 flgd. — [3] Ebendas. S. 172 flgd.

Sind die Dinge an sich erkennbar, so ist das ganze Ergebnis der Kantischen Vernunftkritik nichtig. Sind sie unerkennbar, so dürfen sie nicht als Ursachen vorgestellt werden, so darf auch das Gemüt an sich nicht als Ursache gelten, also auch nicht als Ursache unserer Erkenntnisformen: daher ist die ganze Grundlage der Kantischen Kritik unmöglich. In diesem durchgängigen Widerspruch mit sich selbst steht die gesamte Vernunftkritik: sie beweist, daß nur die Erfahrungsobjekte erkennbar sind; nun ist der Ursprung der Erkenntnis kein Erfahrungsobjekt, also ist dieser Ursprung nicht erkennbar, auch nicht, wenn derselbe unser eigenes Wesen ausmacht. Alles Suchen nach einem Realgrunde unserer Erkenntnis ist daher völlig vergeblich. Mithin löst sich die kritische Philosophie, bei Licht betrachtet, in eine Sophistikation auf, und der Humesche Zweifel besteht nach wie vor in seiner vollen Stärke. Hume ist durch die Kritik nicht besiegt, vielmehr prahlt diese nur mit ihrem Sieg über Hume.[1]

4. Die Widersprüche der Elementarphilosophie.

Reinholds Elementarphilosophie hat die Sache nicht gebessert, vielmehr hat sie den durchgängigen Widerspruch der Kritik mit sich selbst nur noch deutlicher und unverkennbarer ans Licht gebracht. Es gibt keine Erkenntnis ohne Vorstellungen, keine Vorstellungen ohne Stoff, keine empirischen Vorstellungen ohne empirischen Stoff, welcher selbst nur durch etwas von der Vorstellung und dem Vorstellungsvermögen Verschiedenes, nämlich durch die Dinge an sich gegeben sein kann. Dinge an sich *sind*: sie sind der Realgrund des empirischen Stoffs unserer Vorstellungen, dieser empirische Stoff ist der Erkenntnisgrund des Daseins der Dinge an sich. So gelten bei Reinhold die Dinge an sich als unvorstellbar und unerkennbar, aber zugleich als wirkliche und wirksame Dinge, als Realitäten und Ursachen; doch gelten Realität und Ursache zugleich als Erkenntnisbegriffe, die nur auf vorstellbare Objekte anwendbar sein sollen.

Aus diesen offenbaren Widersprüchen kann sich Reinhold nicht herausreden. Was er auch versucht, er redet sich nur noch tiefer hinein. Wenn er sagt: „das Ding an sich ist nicht Gegenstand, sondern bloß Begriff, Produkt der Vernunft“, so widerspricht er sich nicht allein, sondern fügt zu der ersten Ungereimtheit eine zweite. Man muß fragen: Wie kann ein bloßer Begriff Ursache unserer Affektion, Ursache des empirischen

[1] Ebendas. S. 173, 179.

Bewußtseins sein? Wenn Reinhold diesem Einwande damit begegnet, daß er den bloßen Begriff des Dinges an sich durch den empirischen Stoff realisiert werden läßt, so fügt er zu der zweiten Ungereimtheit eine dritte und macht, was eigentlich Wirkung des Dinges an sich sein soll, zu dessen Ursache. Er weiß nicht mehr, ob er die Realität der Dinge an sich bejahen oder verneinen soll. Er verneint sie, nachdem er sie bejaht hat, und bejaht sie nach der Verneinung von neuem. Man kann diesen durchgängigen in der Grundanschauung seiner Theorie angelegten Widerspruch nicht handgreiflicher aussprechen, als Reinhold selbst getan hat in der Meinung, ihn damit zu beseitigen: „Die Dinge an sich sind die vorgestellten Gegenstände, sofern dieselben nicht vorstellbar sind"; „der vorgestellte Gegenstand ist als Ding an sich kein vorgestellter Gegenstand".[1]

Reinhold gründet seine neue Theorie auf den Satz des Bewußtseins, auf das Wesen der Vorstellung. Weil die Vorstellung gedacht werden muß als von Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen, darum hat die Vorstellung wirklich dieses Verhältnis. Weil in der Vorstellung Stoff und Form als wesentliche Bestandteile gedacht werden müssen, darum ist die Vorstellung wirklich ein Produkt dieser beiden Faktoren. Weil der Stoff als gegeben gedacht werden muß, darum ist er in der Tat gegeben. „Wer eine Vorstellung zugibt", sagt Reinhold, „der muß auch ein Vorstellungsvermögen zugeben, das heißt dasjenige, ohne welches sich keine Vorstellung denken läßt." Mit anderen Worten: das Vorstellungsvermögen ist, weil es gedacht werden muß. So stützt sich die ganze Theorie auf jene ontologische, von den Skeptikern bestrittene, von der Kritik selbst widerlegte Voraussetzung.[2]

Worin unterscheidet sich demnach die kritische Lehre noch von Hume und Berkeley? Darin, daß sie die Notwendigkeit und Allgemeinheit der Erfahrungserkenntnis bewiesen hat, will sie sich von Hume unterscheiden. Aber wo liegt ihr Beweisgrund? In der reinen Vernunft, d. h. in einem Dinge an sich, das nach dem eigenen Ausspruch der Kritik niemals Grund sein kann, völlig unbekannt ist, stets unerkennbar bleibt. Ohne reine Vernunft gibt es keine Erkenntnisformen a priori, ohne diese Formen gibt es keine notwendige und allgemeine Erkenntnis. Wenn

[1] Änesidemus: „Ist Humes Skeptizismus" usf. Fundamentallehre der Elementarphilosophie. Bemerkungen. S. 263 flgd. S. 294 flgd. S. 307 Anmerk. Vgl. damit Reinholds Versuch einer neuen Theorie usf. Buch II. S. 248, 249. Beitr. zur Berichtig. usf. Bd. I. Abhdlg. III. S. 186. — [2] Änesidemus: Einige Bemerkungen über die Fundamente der Elementarphilosophie. S. 98 flgd., S. 191—198.

daher die Kritik in richtiger Selbsterkenntnis von ihrer Theorie abzieht, was abgezogen werden muß, so ist sie in ihrem Ergebnis gleich Hume. Die Kritik der reinen Vernunft nach Abzug der reinen Vernunft ist Skeptizismus.

Wo ist der Unterschied zwischen Kant und Berkeley? Dieser lehrt: es gibt nur vorstellende Wesen und Vorstellungen, Geister und Ideen, kein von der Vorstellung unabhängiges Dasein; nach der Kantischen Kritik sind alle erkennbaren Objekte unsere Erscheinungen. Darin, daß diese Erscheinungen mehr als bloße Vorstellungen, daß sie allgemeine und notwendige Erscheinungen sind, sollen sie sich von Berkeley unterscheiden. Sie sind mehr als bloße Vorstellungen, weil ihre Form in der Vernunft an sich und ihr Stoff in den Dingen an sich außer uns ihren Grund hat. Also liegt der ganze Unterscheidungsgrund zwischen Berkeleyschen und Kantischen Erscheinungen in dem Dinge an sich. Aber das Ding an sich ist überhaupt kein Grund, keiner, der den Erscheinungen Halt und Form gibt, keiner, der sie von bloßen Vorstellungen unterscheidet, also auch kein Unterscheidungsgrund zwischen Kant und Berkeley. Die Kritik der reinen Vernunft nach Abzug des Daseins an sich ist Berkeleyscher Idealismus.

Wenn daher die Kritik in richtiger Selbsterkenntnis den Schein abtut, den sie nur vermöge einer Selbsttäuschung annimmt, so geht sie zurück auf Hume und Berkeley. Sie kann mit ihrem Begriff des Dinges an sich gegen beide nichts ausrichten. Entweder gilt ihr das Ding an sich als etwas von unserem Vorstellungsvermögen Unabhängiges, so ist es das völlig unbekannte und unerkennbare x, von dem nichts ausgesagt werden kann, am wenigsten irgendeine Art der Kausalität; oder es gilt als bloßer Begriff, so ist es Idee, transszendentale Idee und kann als solche nach Kants ausdrücklicher Erklärung nur dazu dienen, unsere Erkenntnis zu vervollständigen, aber nie dazu, sie zu begründen.[1]

III. Änesidemus Bedeutung. Übergang zu Maimon.

Alle Haupteinwürfe des neuen Änesidemus beziehen sich auf das Ding an sich und drängen von hier aus die Kant-Reinholdische Lehre zurück zum Skeptizismus. Wie in dem wahren Geiste der Kritik das Ding an

[1] Änesidemus: Einige Bemerkungen usf. S. 267–272.

sich verstanden werden muß, setzt eine Tiefe der Einsicht und Beurteilung voraus, welche die Kantianer gewöhnlichen Schlages nicht hatten. Diese nahmen das Ding an sich als ein solides, unbekanntes und unerkennbares Etwas außer unserem Bewußtsein und unabhängig von allen Bedingungen der Erkenntnis. Was Reinhold unter dem Dinge an sich verstanden wissen wollte, war nicht zweifelhaft: er wollte die von dem Vorstellungsvermögen und den Bedingungen unserer Erkenntnis unabhängige Existenz desselben bewiesen haben. Es war gut, daß Reinhold die Sache so greifbar gemacht hatte; es war gut, daß Änesidemus zugriff und an dieser Stelle die Lehre erschütterte. Darin besteht das Verdienst beider.

In der Tat verdunkelt dieser Begriff in seiner landläufigen Fassung die ganze kritische Philosophie und macht deren Aufgabe unmöglich. Es ist unmöglich, so lange dieser Begriff in dieser Fassung sich behauptet, die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erkenntnis zu begründen, denn der Realgrund der Erkenntnis, wie man ihn auch nimmt, fällt unter den Begriff des Dinges an sich. Sobald diese Einsicht gewonnen ist, verschwindet die Möglichkeit der kritischen Philosophie, und an ihrer Stelle erhebt sich von neuem die skeptische in ihrem ganzen Umfange. Darüber hatte Änesidemus den Leuten die Augen geöffnet. Die eigentliche Zielscheibe seiner Einwürfe war das Ding an sich, aus dessen Unerkennbarkeit er seine Folgerungen gegen die Haltbarkeit der Kant-Reinholdischen Erkenntnislehre zog. Und diesem Begriff des Dinges an sich gegenüber, solange sein Dasein bejaht und seine Erkennbarkeit verneint wird, behält des Änesidemus Beurteilung ihre ganze Stärke. Aber sie behält diese Stärke auch nur so lange, als das Ding an sich, ohne das wahre Verständnis der Sache, dogmatisch gefaßt wird und etwas *außer uns* sein soll.

Der nächste Schritt ist damit bezeichnet. Setzt man das Ding an sich in der bezeichneten Fassung als erkennbar, so ist die kritische Philosophie an die dogmatische verloren; setzt man es als unerkennbar, so triumphiert die skeptische Philosophie über die kritische: in beiden Fällen erheben sich auf den Trümmern der Kantischen Lehre die vorkantischen Standpunkte. Soll daher die Vernunftkritik in ihrer Geltung bestehen, so darf das Ding an sich weder als erkennbar noch als unerkennbar gesetzt werden, d. h. es darf überhaupt *nicht* gesetzt, sondern muß in seiner landläufigen Geltung aufgehoben werden. Mit diesem notwendigen und

befreienden Schritte wird der Druck, womit das Ding an sich, wie es die Kantianer ansehen, gleich einem Alp auf dem Bewußtsein der Philosophie lastet, gehoben und das Hindernis, das die Bewegung und Fortbildung der neuen Lehre hemmt, aus dem Wege geräumt. Diesen Schritt tut Salomon Maimon.

Sechstes Kapitel.

Salomon Maimons Leben und Schriften.

I. Maimons Bedeutung.

Eines haben die Untersuchungen des Änesidemus zur klaren Einsicht gebracht: in dem Zustande, den die Kantische Lehre als Schulsystem der Kantianer wie als Reinholdische Elementarphilosophie angenommen hat, kann sie unmöglich beharren. Entweder muß sie rückwärts oder vorwärts. Der Rückschritt ist unmöglich, denn er wäre die Vernichtung der kritischen Philosophie und die einfache Wiederherstellung der skeptischen. Die fortschreitende Bewegung kann nur in einer Richtung geschehen und es leuchtet ein, in welcher. Jener Begriff eines Dinges an sich, der den Einwürfen des Änesidemus als Stützpunkt dient, muß weggeräumt werden, und zwar aus kritischen Gründen Die kritische Philosophie selbst muß in richtiger Selbstprüfung diesen Begriff in seiner angenommenen Geltung von sich abtun.

Die dazu nötige Einsicht liegt dem ernsten, selbstdenkenden, nicht im Buchstaben der Kritik befangenen Kopf so nah, daß sie nicht erst auf die Einwürfe des Änesidemus zu warten braucht, um geweckt zu werden. Sie ist früher als dieser und ihm voraus. Gleichzeitig mit der Gründung der Elementarphilosophie, die das äußere Dasein der Dinge an sich beweisen wollte, hatte schon Salomon Maimon die Unmöglichkeit dieses Begriffs aus dem Geiste der Kritik selbst eingesehen und die Standpunkte von Reinhold und Änesidemus hinter sich, noch bevor er sie kannte. Der Fortschritt, den wir zu messen haben und in diesem Falle nicht mit dem Maßstabe der Zeit messen können, geht von Reinhold zu Änesidemus und von beiden zu Maimon.

Um die eigentümliche Geistesart und Bedeutung des letzteren, die bei weitem größer ist als der Umfang seiner Anerkennung, richtig zu würdigen, muß man seinen abenteuerlichen Lebens- und Bildungsgang, wie er ihn selbst geschildert hat, näher kennen lernen. Er ist einer der merkwürdigsten Autodidakten, die jemals in der Philosophie aufgetreten sind. Daß aus diesem polnisch-litauischen Juden, der unter niederdrückenden, trostlosen und wüsten Verhältnissen ohne alle abendländische Bildung bis zum Mannesalter aufwuchs, ein origineller kritischer Philosoph werden konnte, ist einer der erstaunlichsten Fälle in der Entwicklungsgeschichte wissenschaftlicher Köpfe. Nicht sein Charakter ist das Anziehende, — diesem hat die ungeordnete und unsaubere Art seines Lebens ihre Spuren tief eingedrückt, — sondern wie sein Wissensdurst und Scharfsinn durch einen Dornenwald ungünstiger Verhältnisse sich Luft und Bahn machte.

II. Maimons Lebensgeschichte.[1]

1. Die Jugendzeit.

Er ist 1754 in polnisch Litauen, im Gebiete des Fürsten Radziwill geboren, wo sein Großvater einige Dörfer nahe bei der Stadt Mirz in einer Art Erbpacht hatte. Hier lebte die Familie in Sukowiborg am Niemen. Die Zustände des Landes waren moralisch, politisch und ökonomisch in einer völligen Auflösung und Verkommenheit begriffen, und nach allen Seiten ließ das Verderben sich wahrnehmen, welches in kurzer Zeit den Untergang Polens herbeiführte. Von geordneten Rechtsverhältnissen war keine Rede. Die Bauern lebten wie Tiere, die jüdischen Pächter unter dem Druck der herrschaftlichen Verwalter, die Großen in sinnloser Pracht und Verschwendung, womit barbarische Laster Hand in Hand gingen, mit asiatischem Luxus lappländischer Schmutz. Nach den Schilderungen Maimons war der Fürst, der Herr seines Großvaters, ein vollkommener Typus dieser damaligen polnischen Magnatenwirtschaft. Das Land war gespalten in die russische Partei und deren Gegner, die Konföderierten, zu denen Radziwill gehörte. Von Zeit zu Zeit fielen die Russen ins Land und verheerten die Güter der ihnen feindlich Gesinnten. Solche Heimsuchungen erfuhren wiederholt auch die Radziwillschen Gebiete und das Dorf, in dem Maimon lebte. In der Erinnerung seiner

[1] Salomon Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz. Zwei Teile. 1792 u. 1793.

Kindheit wechseln die Bilder russischer Einquartierungsszenen mit denen polnischer Satrapenherrschaft. Sein Großvater hatte sich den Haß des fürstlichen Verwalters zugezogen, er wurde plötzlich von Haus und Hof vertrieben, und die Familie mußte eine Zeitlang obdachlos umherirren.

Unter den polnischen Juden hatten die Talmudisten und Rabbiner das größte Ansehen. Jede Familie setzte ihren Stolz darein, einen solchen Gelehrten unter ihren Gliedern zu haben, und wenn von den Söhnen keiner ein Talmudist war, so mußte womöglich ein Schwiegersohn diese Zierde der Familie werden. Daher waren junge Talmudisten gesuchte Heiratsartikel, die Heirat selbst war ein Handelsgeschäft, welches die Eltern abschlossen, und wobei die, welche einen gelehrten Sohn zu vergeben hatten, ihren Profit machten. War die Bewerbung um solche Söhne zahlreich, so konnte es geschehen, daß man sie zwei- und dreimal verhandelte. So ging es auch unserem Maimon. Sein Vater war selbst Rabbiner. Von ihm empfing der Sohn den ersten Unterricht, dann kam er in die Judenschule zu Mirz, dann in die Talmudistenschule zu Iwenez, wo sich der Oberrabbiner, der auf den Knaben aufmerksam geworden, desselben annahm und ihn ein halbes Jahr allein unterrichtete. Nach dem Tode des Oberrabbiners mußte er zu seinem Vater zurückkehren, der damals in Mohilna wohnte und bald nach Neschwitz, der Residenz des Fürsten Radziwill, übersiedelte.

Die talmudistische Gelehrsamkeit hat drei Grade: der erste besteht im Übersetzen des Talmud, der zweite im Erklären, der dritte im Disputieren. Salomon Maimon hatte den dritten Grad erreicht, als er neun Jahr alt war. Von jetzt an galt er für einen begehrenswerten Schwiegersohn. Aus diesem günstigen Umstande zog der Vater zu verschiedenen Malen seinen Vorteil. Die erste und hartnäckigste Bewerbung ging von einer Schenkwirtin in Neschwitz aus, die ihn durchaus für eine ihrer Töchter zum Manne haben wollte. An diese Familie wurde Salomon Maimon wirklich verheiratet, als er noch nicht elf Jahre alt war. In seinem elften Jahre war er Ehemann, in seinem vierzehnten Vater. Nun führte er im Hause der Schwiegermutter ein höchst elendes und verkümmertes Dasein. Ein Kapitel seiner Lebensbeschreibung hat die Überschrift: „Man reißt sich um mich, ich bekomme zwei Weiber auf einmal und werde endlich gar entführt.“ Das nächstfolgende kündigt sich so an: „Meine Verheiratung im elften Jahre macht mich zum Sklaven meiner Frau und verschafft mir Prügel von meiner Schwiegermutter.“ Dies sind zwei Kapitel aus seiner Kindheit!

Sein stärkster Trieb war ein brennender, in seiner Lernfähigkeit begründeter Wissensdurst, dem unter den Verhältnissen, in denen er lebte, alle wirkliche Nahrung gebrach; er kannte nichts als den Talmud und das alte Testament, er verstand nichts als hebräisch und die Vulgärsprache seiner Heimat, einen Jargon, in dem sich polnisch und lettisch mischte. Mit dem Instinkte des Hungers suchte der wißbegierige Knabe nach Büchern, woraus er etwas über die Natur der wirklichen Dinge erfahren könnte. Unter den wenigen hebräischen Büchern seines Vaters fand er eine Chronik und eine Astronomie. Den Tag über durfte er nichts anderes lesen als den Talmud; des Abends, in der Kammer der Großmutter, mit welcher er in einem gemeinschaftlichen Bett schlafen mußte, las er bei einem brennenden Kienspahn das astronomische Buch und verschaffte sich so die ersten Vorstellungen von Erde und Himmel, von der Figur des Globus und den astronomischen Sphären.

In einigen hebräischen Büchern, die sehr umfangreich waren, machte er eine wichtige Entdeckung. Die Bogenzahl war so groß, daß zu ihrer Bezeichnung das hebräische Alphabet nicht ausreichte, im zweiten und dritten Alphabet fanden sich neben den hebräischen Buchstaben andere Zeichen, lateinische und deutsche. Aus den nebengesetzten hebräischen errät er die Laute der fremden Zeichen, lernt so das deutsche Alphabet, setzt sich Wörter zusammen und lehrt sich selbst auf diese Weise deutsch lesen.

Von Hörensagen weiß er, daß es im Hebräischen noch eine andere Wissenschaft gibt, als die des alten Testaments und des Talmud, eine Geheimlehre: die Kabbala. Begierig späht er umher nach einer näheren Kenntnis dieser verborgenen Wissenschaft. Der Unterrabbiner in Neschwitz, so geht die Sage, soll ein Kabbalist sein. Maimon beobachtet ihn aufmerksam und bemerkt, daß er in der Synagoge nach dem Gebet immer in einem kleinen Buche liest, das er dann sorgfältig an einer gewissen Stelle der Synagoge verbirgt. Dieses Buch kennen zu lernen, ist Maimon auf das höchste gespannt. Er wartet, bis der Prediger fortgegangen, holt sich das Buch, versteckt sich damit in einem Winkel der Synagoge und liest den ganzen Tag hindurch bis Abend, ohne an Essen und Trinken zu denken. In einigen Tagen ist er mit dem Buche fertig. Diese erste kabbalistische Schrift, die er kennen lernte, hieß „die Tore der Heiligkeit“ und enthielt die Hauptlehren der Psychologie. Die phantastische Form der kabbalistischen Anschauungsweise machte ihm keinen Eindruck, er las kritisch und sonderte den Kern von der Schale. „Ich machte es damit“,

bemerkt er in seiner Lebensgeschichte, „wie die Talmudisten von dem Rabbi Meier sagen, der einen Ketzer zum Lehrer hatte: er fand einen Granatapfel, aß die Frucht, und warf die Schale weg.“[1]

Jetzt wendet er sich an den Rabbiner selbst und bittet ihn um kabbalistische Bücher. Dieser gibt ihm, was er an solchen Schriften besitzt. Bald ist Maimon über das Wesen der ganzen Kabbala mit sich im reinen. Wenn man die Phantasieform abziehe, so bleibe als Kern ein pantheistisches System übrig, ähnlich dem Spinozismus. So allein könne die kabbalistische Theosophie richtig verstanden werden. Mit dieser Einsicht in den Geist der Lehre schreibt Maimon sogleich einen Kommentar über die Kabbala.

Die hebräische Literatur bietet ihm nichts weiter, er trachtet nach wissenschaftlichen Büchern und darum nach deutschen. In einer benachbarten Stadt lebt ein Oberrabbiner, der, wie er gehört hat, deutsch versteht und einige deutsche Bücher besitzt. Mitten im Winter macht sich Maimon zu Fuß auf den Weg. Schon früher hat er einmal eine Fußreise von dreißig Meilen nicht gescheut, bloß um ein hebräisches Buch aristotelischen Inhalts aus dem zehnten Jahrhundert zu sehen. Der Oberrabbiner, den bis dahin noch nie jemand um ein deutsches Buch gebeten hatte, leiht ihm einige, darunter eine alte Optik und Sturms Physik. Voller Begierde zu lesen und zu lernen, trägt Maimon die Schätze nach Hause, und ihm ist, als ob plötzlich seine Augen aufgetan werden, wie er zum ersten Male erfährt, auf welche Weise Tau, Regen, Gewitter usf. entstehen. Unter den geliehenen Büchern sind auch ein paar medizinische Werke: anatomische Tabellen und ein medizinisches Wörterbuch, die er studiert, und mit deren Hilfe er Rezepte zu schreiben und den Arzt zu spielen versucht.

Um seinem Familienelende zu entfliehen, wird er Hauslehrer bei einem benachbarten jüdischen Pächter. In einer kohlschwarzen Hütte, deren Fenster mit schmutzigem Papier verklebt sind, ohne Kamin, in dem einzigen Wohnraum, der die ganze Familie, Vieh und Menschen beherbergt, mitten unter trunkenen polnischen Bauern und unter trunkenen russischen Soldaten, unterrichtet er in der Ecke hinter dem Ofen die halbnackten Kinder in der hebräischen Bibel für ein Jahrgehalt von fünf polnischen Talern, in seinem Innern erfüllt von Sehnsucht nach

[1] Lebensgeschichte. Bd. I. Kap. XIV. S. 130.

deutscher Wissenschaft. Endlich kann er dem Drange nicht länger widerstehen und faßt den kühnen Entschluß, nach Deutschland zu wandern, in der Absicht, Medizin zu studieren und Arzt zu werden.

2. Reise nach Deutschland und Bettlerirrfahrten.

Ein jüdischer Kaufmann nimmt ihn mit sich bis Königsberg, von hier geht er zu Schiff nach Stettin, die Reise dauert fünf Wochen und hat seinen letzten Sparpfennig gekostet. In Stettin angekommen, besitzt er nur noch einen eisernen Löffel, den er, um seinen Durst zu löschen, für einen Trunk sauren Bieres verkauft. Zu Fuß wandert er nach Berlin, dem Ziel seiner Reise und seiner Hoffnungen. Endlich erreicht er die Stadt. Aber er darf sie nicht eher betreten, als bis die Ältesten der jüdischen Gemeinde erklärt haben, ihn aufnehmen zu wollen, denn er kommt als Betteljude. In dem jüdischen Armenhause vor dem Rosentaler Tor wird er untergebracht und erwartet hier die Entscheidung der Gemeinde. In diesem Hause begegnet er einem Rabbiner, dem er seine Pläne mitteilt und seinen Kommentar über die Kabbala zeigt. Der rechtgläubige Mann bezeichnet ihn den Glaubensgenossen als einen Ketzer, der Aufenthalt wird ihm verweigert, und er muß noch vor Abend das Armenhaus verlassen.

Arm, krank und zerlumpt, von aller Welt verlassen, findet er sich auf die Straße geworfen. Es war ein Sonntag, und viele Leute gingen, wie gewöhnlich, vor dem Tore spazieren, sie sahen den Betteljuden auf der Straße liegen und bitterlich weinen. Unter den geputzten Leuten war kein barmherziger Samariter. Er mußte froh sein, daß er mit einem anderen polnischen Betteljuden, der ein Bettler von Profession und in der Gegend bekannt war, zusammentraf und mit ihm gemeinschaftlich seinen Weg fortsetzen konnte. Mit einem solchen Genossen wandert er ein halbes Jahr obdachlos umher und bettelt buchstäblich vor den Türen der Leute um sein Brot. Und dieser zerlumpte, auf die niedrigste Stufe des Daseins herabgesunkene Bettler war ein Mann, dessen Name von den größten deutschen Denkern der Zeit mit Auszeichnung sollte genannt werden: von dem Kant erklärte, daß unter allen seinen Gegnern dieser ihn am besten verstanden habe, von dem Fichte schrieb, daß er vor diesem Talente „eine grenzenlose Achtung“ hege, von dem Schelling in seinen ersten Schriften mit Verehrung sprach, und welcher selbst sich nicht mit Unrecht rühmen durfte, die besten Kommentare über Leibniz, Hume und Kant schreiben zu können!

3. Aufenthalt in Posen und Berlin.

Auf seiner Bettlerirrfahrt kam er endlich nach Posen. Hier erbarmte sich seiner der Oberrabbiner und gab ihm alles, was er brauchte; er wurde in einem angesehenen jüdischen Hause als Gast, dann in einem anderen als Hofmeister aufgenommen und lebte hier einige ruhige, besonders mit dem Studium des Moses Maimonides beschäftigte Jahre. Dieser spanische Rabbiner aus dem zwölften Jahrhundert wurde sein Ideal, vor dem er eine so große Ehrfurcht hegte, daß er bei dem Namen Maimonides die Gelübde ablegte, die unverbrüchlich sein sollten.

Einige Äußerungen hatten ihn bei der jüdischen Gemeinde in Posen in den Verdacht der Ketzerei gebracht, und er fand es zuletzt geraten, die Stadt zu verlassen. Zum zweiten Male ging er nach Berlin und hatte nun nicht mehr nötig, das Armenhaus zu passieren. Hier erweitert sich der Kreis seiner Studien und Bildung. Die wichtigste persönliche Bekanntschaft, die er macht, ist Moses Mendelssohn. Auch die Art, wie er sich seinem berühmten Glaubensgenossen empfiehlt, ist charakteristisch. Er tritt in einen Höferladen, wie eben der Krämer im Begriff ist, ein altes Buch zu zerreißen; das Buch ist Wolfs Metaphysik, Maimon rettet es sich für ein paar Groschen und lernt daraus die Wolfische Philosophie kennen. Der theologische Teil erregt ihm Bedenken, er findet Einwände gegen die Wolfischen Beweise vom Dasein Gottes, schreibt sie in hebräischer Sprache nieder und schickt die Schrift an Mendelssohn, der ihm aufmunternd antwortet. Darauf verfaßt er einen neuen hebräischen Traktat gegen die geoffenbarte und natürliche Theologie, nach dessen Mitteilung Mendelssohn seine persönliche Bekanntschaft zu machen wünscht.

Die wichtigsten Philosophen, die er während dieses Berliner Aufenthalts noch kennen lernt, sind Locke und Spinoza. Lesen und Verstehen ist bei Maimon eines; er versteht das Gelesene gleich so, daß er es erklären, kommentieren, andere darin unterrichten, Einwürfe dawider machen kann. Er disputiert mit jedem Buche, welches er liest. Das ist sein Talmudistentalent, sein am Talmud geübter Scharfsinn, den er mit Leichtigkeit auf jedes beliebige Buch, auf die schwierigsten philosophischen Schriften anwendet. Er steht mit dem Objekte, weil er es disputatorisch lernt und auffaßt, sofort auf gleichem Fuß und fühlt sich der Sache gewachsen, ja sogar überlegen. So verfährt er mit der Kabbala, mit Wolf und Locke, und ebenso später mit Kant. Heute lernt er Lockes Schrift zum ersten Male kennen und morgen bietet er dem Freunde, der ihm das

Buch geliehen, seinen Unterricht in der Lockeschen Philosophie an. Ebenso macht er es mit Adelungs deutscher Sprachlehre. Er, der kein deutsches Wort richtig lesen, der die deutsche Sprache nie fehlerfrei schreiben konnte, erbietet sich, die deutsche Sprache lehren und Adelungs Grammatik erklären zu wollen, noch bevor er dieselbe auch nur gesehen hatte. Und es ist keine Prahlerei; er unterrichtet wirklich den einen im Locke und den anderen im Adelung.

Eine solche Virtuosität des Verstehens und Disputierens führt, namentlich wenn sie dem Selbstgefühle wohltut, die Gefahr der Sophistik mit sich und ist zu einer geordneten, gründlichen, methodischen Bildung wenig angetan. Und Maimon gefiel sich in jener Geschicklichkeit zu sehr, um ihre Gefahren zu vermeiden und an sich selbst die strenge Zucht der Schule zu üben. So blieb er in seinen Studien und in seinem Leben zuchtlos. Diese Schwäche hat die Entfaltung seines Talents und die geordnete Gestaltung seines Lebens gehindert; sie war größer, als sein Genie, und die schlimme Klippe, die ihn mehr als einmal schiffbrüchig machte. Er las durcheinander Dichter und Philosophen, Wolf, Locke, Spinoza, Longin, Homer usf., er lebte planlos, auch wohl lüderlich; am Ende ergriff er einen Beruf, für den er kein inneres Bedürfnis hatte und lernte drei Jahre lang die Apothekerkunst, ohne sie am Ende praktisch erlernt zu haben. Zuletzt verlor er die Teilnahme seiner Freunde, und Mendelssohn selbst gab ihm den Rat, Berlin zu verlassen.

4. Neue Irrfahrten und Lebensende.

Nun beginnt ein neues vagabondierendes Leben. Er geht nach Hamburg und von da nach Holland; nach einiger Zeit kehrt er über Hannover nach Hamburg zurück und besucht jetzt zwei Jahre lang das Gymnasium in Altona, um Sprachen zu lernen. Das Abgangszeugnis rühmt seine mathematischen und philosophischen Kenntnisse, die Sprachstudien bleiben zurück, griechisch hat er nie gelernt, und seine Schriften tragen überall die barbarischen Spuren dieser Unkenntnis. Er schreibt „Kathegorien", „Methaphisik", „empyrisch" usf. Ein Versuch, den er in Hamburg machte, zum Christentum überzutreten, scheiterte an dem Ernste des Geistlichen, der sein Glaubensbekenntnis zurückwies, welches vom christlichen Glauben so gut als nichts enthielt und auch von Maimon selbst dahin erklärt wurde, daß er einen inneren Trieb zum Christentume nicht habe.

Zum dritten Male kommt er nach Berlin. Seine Freunde wußten nicht, was mit ihm anfangen. Um ihn zu beschäftigen, wollte man ihn hebräische Schriften zur Aufklärung der polnischen Juden schreiben lassen; es war die Rede von einer Übersetzung der jüdischen Geschichte von Basnage, auch von Reimarus' natürlicher Religion. Erfolg konnten derartige Übersetzungsschriften nicht haben. Maimon ging nach Dessau und schrieb hier zur Belehrung der polnischen Juden ein mathematisches Lehrbuch, dessen Herausgabe aber den Berliner Freunden viel zu kostspielig war. Darüber entzweite er sich mit seinen Beschützern in Berlin und suchte sein Glück in Breslau. Hier machte er Garves Bekanntschaft, bei dem er sich durch philosophische Aphorismen einführte. Er übersetzte Mendelssohns Morgenstunden ins Hebräische und war eine Zeitlang Hauslehrer in einer jüdischen Familie. Um seine eigene in Polen zurückgelassene Familie hatte er sich nicht mehr bekümmert. Schon während seines Aufenthaltes in Hamburg hatte ihn die Frau auffordern lassen, entweder zurückzukehren oder sich von ihr zu scheiden. Er verweigerte beides; jetzt kam die Frau mit dem ältesten Sohne selbst nach Breslau, um den Mann entweder mit sich zurückzunehmen oder für immer loszuwerden. Er zog das letztere vor und willigte in die Scheidung.

Bald darauf, da seine Verhältnisse in Breslau auch nicht gedeihen wollten, ging er zum vierten Male nach Berlin; es war sein letzter und durch das Studium der Kantischen Philosophie wichtigster Aufenthalt. Die letzte gastliche Zufluchtsstätte fand er im Hause und dann auf einem Gute des Grafen Kalkreuth, dem er eine seiner Hauptschriften gewidmet hat. Hier ist er den 22. November 1800 gestorben.

III. Maimons philosophische Studien und Schriften.

In das letzte Jahrzehnt seines Lebens (1790—1800) fallen seine für die Geschichte der Philosophie jener Zeit wichtigen und noch heute denkwürdigen Schriften. „Ich beschloß nun", so erzählt Maimon, „Kants Kritik der reinen Vernunft, wovon ich oft hatte sprechen hören, die ich aber noch nie gesehen, zu studieren. Die Art, wie ich dieses Werk studierte, ist ganz sonderbar. Bei der ersten Durchlesung bekam ich von jeder Abteilung eine dunkle Vorstellung, nachher suchte ich diese durch eigenes Nachdenken deutlich zu machen und also in den Sinn des Verfassers einzudringen, welches das eigentliche ist, was man sich in ein System hineindenken nennt. Da ich mir aber auf eben diese Art schon vorher

Spinozas, D. Humes und Leibnizens System zu eigen gemacht hatte, so war es natürlich, daß ich auf ein Koalitionssystem bedacht sein mußte; dieses fand ich wirklich, und setzte es auch in Form von Anmerkungen und Erläuterungen über die Kritik der reinen Vernunft nach und nach auf, so wie dieses System sich bei mir entwickelte, woraus zuletzt meine Transszendentalphilosophie entstand."[1]

Diese Arbeit zeigte er Markus Herz, dem bekannten Schüler und Freunde Kants; dieser riet ihm, sie an Kant selbst zu schicken, und begleitete die Sendung mit einem Briefe. Nach geraumer Zeit kam die Antwort an Herz. Kant schrieb, daß er bei seinen vielen Arbeiten das Manuskript nicht genau habe lesen können und schon halb entschlossen gewesen sei, dasselbe zurückzusenden: „allein ein Blick, den ich darauf warf, gab mir bald die Vorzüglichkeit desselben zu erkennen und, daß nicht allein niemand von meinen Gegnern mich und die Hauptfrage so wohl verstanden, sondern nur wenige zu dergleichen tiefen Untersuchungen soviel Scharfsinn besitzen möchten, als Herr Maimon".[2]

Das Werk wird gedruckt. Auf die Anfrage Maimons bei der Jenaischen Literaturzeitung, warum die Anzeige des Buchs so lange auf sich warten lasse, wird ihm geantwortet, drei der spekulativsten Denker hätten die Anzeige des Werks abgelehnt, weil sie nicht vermögend gewesen, in die Tiefen seiner Untersuchung einzudringen. Dieser „Versuch über die Transszendentalphilosophie" enthält Maimons kritisch-skeptischen Standpunkt. Die Schrift läuft kommentierend und disputierend neben der Kantischen Vernunftkritik her und bringt deshalb den eigenen Standpunkt zu keiner geordneten und methodischen Entwicklung. Kant urteilte über das gedruckte Werk weit ungünstiger und verstimmter als über das geschriebene. Das zunehmende Alter erschwere ihm die Fähigkeit, sich in die Verkettung der Gedanken eines anderen hineinzudenken: „was z. B. ein Maimon mit seiner Nachbesserung der kritischen Philosophie, (dergleichen die Juden gern versuchen, um sich auf fremde Kosten ein Ansehen von Wichtigkeit zu geben,) eigentlich wollte, habe ich nie recht fassen können und muß dessen Zurechtweisung Anderen überlassen".[3]

Den Mangel in der Darstellungsweise des ersten Werks suchte Maimon sieben Jahre später in seinen „kritischen Untersuchungen über den mensch-

[1] Lebensgeschichte. Bd. II. Kap. XVI. S. 253 flgd. — [2] Brief vom 26. Mai 1789. (Akad.-Ausg., Bd. 11, S. 49.) — [3] Brief an Reinhold vom 28. März 1794. (Akd.-Ausg., Bd. 11, S. 476.)

lichen Geist oder das höhere Erkenntnis- und Willensvermögen" abzustellen (1797). Es sind der äußeren Form nach Gespräche zwischen Kriton und Philalethes. Unter Kriton sind Kant und Reinhold, die Vertreter der kritischen Philosophie, gemeint, Philalethes ist Maimon. Die Gesprächsform des Buchs ist ohne allen künstlerischen Wert. Die kürzeste und klarste Fassung seines Standpunktes findet sich in der Schrift: „Die Kategorien des Aristoteles. Mit Anmerkungen erläutert und als Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens dargestellt (1794)". Ein Jahr früher erscheint seine Abhandlung „Über die Progressen der Philosophie", veranlaßt durch die Preisfrage der Akademie zu Berlin für das Jahr 1792: „was hat die Metaphysik seit Leibniz und Wolf für Progressen gemacht?" Hier wird sein skeptischer Standpunkt im Verhältnis zum dogmatischen und kritischen auseinandergesetzt. Was Maimons Verhältnis zu Reinhold und Änesidemus betrifft, so sind in der ersten Beziehung seine „Streifereien im Gebiete der Philosophie (1793)", in der zweiten sein „Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens, nebst einem angehängten Briefe des Philalethes an Änesidemus (1794)" beachtenswert. Da sein skeptischer Standpunkt eine Art Koalitionssystem zwischen Leibniz, Hume und Kant bilden wollte, so begann Maimon gleich nach seinem ersten Werke in vergleichender oder eklektischer Absicht ein „Philosophisches Wörterbuch, oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie, in alphabetischer Ordnung (1791)". Außerdem veröffentlichte er in verschiedenen Zeitschriften, im Berliner Journal für Aufklärung, in der Berlinischen Monatsschrift, der Deutschen Monatsschrift, dem Berliner Archiv der Zeit, dem Moritz'schen Magazin für Erfahrungsseelenlehre, an dessen Herausgabe er sich später mitbeteiligte, eine Reihe kleiner Aufsätze und Abhandlungen.

Daß Maimons Anerkennung bei weitem nicht seine Bedeutung aufwiegt, erklärt sich aus der mangelhaften Beschaffenheit seiner Schriften. Sein ungewöhnlicher Scharfsinn hatte wohl die Absicht, seinen Untersuchungen die einleuchtende und durchdringende Kraft einer methodischen Darstellung zu geben, aber nicht die nötige Zucht und Bildung. Er schrieb nach seiner talmudistischen Weise am liebsten kommentierend und disputierend, ohne eigentliche Sichtung und Ordnung der Materien. Zu diesen Mängeln kommen die Sprachfehler der Schreibart. Es ist bewunderungswürdig, daß er das Deutsche so schreiben lernte, wie es der Fall ist; es kommen in seinen Schriften Stellen vor, in denen der Gedanke mit einer wahrhaft aufleuchtenden Kraft durchbricht und die Sprache

bezwingt, sogar in überraschenden Wendungen mit ihr spielt, aber ein deutscher Schriftsteller ist Maimon niemals geworden, und zu einem philosophischen Schriftsteller fehlte ihm völlig ein gewisser für die Darstellung unentbehrlicher Ordnungssinn; er kann bisweilen sehr gut formulieren, aber gar nicht ordnen. Daher kommt es, daß seine wichtigsten Einsichten, in denen die ganze Bedeutung seines Standpunktes ruht, sich im Laufe seiner Schriften oft an den wenigst beleuchteten und hervortretenden Stellen finden. Wir wollen diesen Mangel gutmachen und Maimons Standpunkt einleuchtender darstellen, als er selbst es vermocht hat.

Siebentes Kapitel.

Maimons kritischer Skeptizismus.

I. Die unvollständige oder irrationale Erkenntnis.

1. Die Unmöglichkeit des Dinges an sich.

Maimons Standpunkt gründet sich auf die Einsicht in die Unmöglichkeit des Dinges an sich. In der Kant-Reinholdischen Lehre gilt es als unvorstellbar und unerkennbar, bei Maimon als undenkbar und darum unmöglich. Auf dem Wege einer einfachen Betrachtung kommt er zu diesem Ergebnis. Jedes Merkmal, wodurch wir einen Gegenstand vorstellen, ist im Bewußtsein enthalten, nun soll das Ding an sich außer dem Bewußtsein und unabhängig von demselben sein: also ist es ein Ding ohne Merkmal, ein unvorstellbares, undenkbares Ding, ein Unding. In dem Begriff des Dinges an sich hatte die dogmatische Metaphysik ihren Schwerpunkt, sie steht und fällt mit demselben.[1] Nach den Kantianern und Reinhold gilt es für die äußere Ursache des im Bewußtsein gegebenen Stoffs unserer sinnlichen Vorstellungen (Empfindungen): es soll demnach die äußere Ursache von dem sein, was in unserem Bewußtsein z. B. als rot, süß, sauer usf. vorgestellt wird. Was soll man sich darunter denken? Ein außer dem Bewußtsein befindliches Ding, welches im Bewußtsein rot ist! Ein offenbarer Unbegriff, ein offenbares Unding![2]

[1] Über die Progressen der Philosophie usf. S. 48. — [2] Die Kategorien des Aristoteles usf. S. 173.

Wie wir es auch betrachten, so erhellt seine Unmöglichkeit. Sagen wir, es ist unvorstellbar, so ist unmöglich, daß wir es vorstellen und von ihm reden; sagen wir, es ist vorstellbar, so hört es auf, Ding an sich zu sein. Es ist weder vorstellbar noch unvorstellbar, weder erkennbar noch unerkennbar; es verhält sich mit diesem Begriff ähnlich, wie mit jenen Größen in der Mathematik, die weder positiv noch negativ sein können, wie die Quadratwurzeln aus negativen Größen, die imaginär sind. Wie $\sqrt{-a}$ eine unmögliche Größe, so ist das Ding an sich ein unmöglicher Begriff, ein Nichts.[1]

Ohne Rücksicht auf das Bewußtsein und die Bedingungen der Erkenntnis erscheint der Begriff eines Dinges an sich möglich wie jeder andere, dagegen unmöglich, sobald man ihn in Beziehung auf das Bewußtsein betrachtet. Die erste Betrachtungsweise gilt in der allgemeinen, die zweite in der transzendentalen Logik; daher ist es wichtig, diese beiden Arten der Logik genau zu unterscheiden: die allgemeine Logik verhält sich zur transszendentalen, wie die Buchstabenrechnung zur Algebra. In der Buchstabenrechnung ist $\sqrt{-a}$ der Ausdruck einer Größe, in der Algebra der Ausdruck einer unmöglichen Größe. Mit anderen Worten: der Begriff eines Dinges an sich, kritisch (d. h. in Rücksicht auf die Erkenntnis) betrachtet, löst sich in nichts auf.[2]

2. Die gegebenen Erkenntniselemente.

Zur Begründung der Erkenntnis gelten zwei Prinzipien, deren eines die Ursache des Erkenntnisstoffs, das andere die der Erkenntnisform sein will: das Ding an sich und das Bewußtsein. Maimon begreift die Unmöglichkeit des Dinges an sich, es darf nichts außer dem Bewußtsein gesetzt werden: also bleibt als das alleinige Erkenntnisprinzip bloß das Bewußtsein übrig. Jede objektive Erkenntnis ist ein bestimmtes Bewußtsein. Was mithin aller besonderen Erkenntnis zugrunde liegt, ist „das unbestimmte Bewußtsein", das sich zu dem bestimmten, in einer objektiven Erkenntnis ausgedrückten Bewußtsein verhält wie x zu seinen besonderen Werten a, b, c, d usf.[3]

Nun gibt es Objekte, die sich unmittelbar in uns vorfinden und deren Bewußtsein den Charakter einer „gegebenen Erkenntnis" ausmacht.

[1] Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist usf. Drittes Gespräch. S. 158. — [2] Kritische Untersuchungen usf. Allgemeine und transszendentale Logik. S. 189 bis 191. — [3] Die Kategorien des Aristoteles. S. 99 flgd. S. 143 folgd.

Eine Ursache außer dem Bewußtsein kann diese gegebene Erkenntnis nicht haben, denn außer dem Bewußtsein ist nichts. Wenn wir sie mit Bewußtsein erzeugen könnten, so würde uns ihre Entstehungsart völlig klar und durchsichtig sein; das Gegebene würde sich in ein Erzeugtes auflösen, und nichts in unserer Erkenntnis würde den Charakter des Gegebenen haben oder behalten. Diese Auflösung ohne Rest ist unmöglich, das Gegebene läßt sich nicht durch das Erkenntnisvermögen (mit Bewußtsein) hervorbringen. Hieraus erhellt, daß die Ursache der gegebenen Erkenntnis 1. nicht außer dem Bewußtsein befindlich, also 2. nur in uns, aber 3. nicht in unserem Erkenntnisvermögen enthalten sein kann: im ersten Falle wäre die Entstehung des im Bewußtsein Gegebenen unmöglich; sie ist nur im zweiten Falle möglich, denn im dritten wäre sie so einleuchtend und völlig bekannt, daß das Gegebene erzeugt, also nicht mehr gegeben wäre.[1]

Könnten wir die Erkenntnis eines Objekts ganz erzeugen oder aus ihrem Grunde entstehen lassen, so würde nichts darin dunkel bleiben, sondern alles in Bewußtsein und Erkenntnis aufgelöst werden, dann wäre das Bewußtsein und die Einsicht des Gegenstandes vollständig. Aber das im Bewußtsein Gegebene läßt sich auf eine solche vollständige Weise nicht auflösen. Mithin ist von diesen Objekten nur ein unvollständiges Bewußtsein und eine unvollständige Erkenntnis möglich.

Die vollständige Auflösung des Gegebenen ist unmöglich, die Auflösung bleibt unvollständig, d. h. sie geschieht in einer endlosen Reihe, deren Grenze nie erreichbar, also kein Objekt, sondern ein Grenzbegriff, eine bloße Idee (Noumenon) ist. Wie bei den unendlichen Reihen noch im Verschwinden der Größen das Verhältnis derselben bleibt, so bleibt auch, wenn wir das im Bewußtsein Gegebene in seine Elemente auflösen und diese bis zum Verschwinden verfolgten, das Verhältnis der letzteren zum Bewußtsein. Maimon nennt diese Elemente des Gegebenen „die Differentiale des bestimmten Bewußtseins."

Der Begriff des Dinges an sich als der außer dem Bewußtsein vorhandenen Ursache des im Bewußtsein Gegebenen war, wie die Quadratwurzel einer negativen Größe. Dagegen die unvollständige Erkenntnis des Gegebenen oder dessen Auflösung in einer unendlichen Reihe ist, wie die Quadratwurzel aus 2. $\sqrt{-a}$ ist eine unmögliche (imaginäre) Größe,

[1] Versuch über die Transszendentalphilosophie. S. 419. Vgl. Kategorien des Aristoteles. (Von den verschiedenen Erkenntnisarten.) S. 203 flgd.

$\sqrt{2}$ eine irrationale. So ist auch die Erkenntnis des Gegebenen irrational oder eine nie völlig zu lösende Aufgabe. „Das Gegebene", sagt Maimon, „kann nichts anderes sein, als dasjenige in der Vorstellung, dessen Ursache nicht nur, sondern auch dessen Entstehungsart (essentia realis) in uns, uns unbekannt ist, d. h. von dem wir bloß ein unvollständiges Bewußtsein haben. Diese Unvollständigkeit des Bewußtseins aber kann von einem bestimmten Bewußtsein bis zum völligen Nichts durch eine abnehmende unendliche Reihe von Graden gedacht werden, folglich ist das bloß Gegebene (dasjenige, was ohne alles Bewußtsein der Vorstellungskraft gegenwärtig ist) eine bloße Idee von der Grenze dieser Reihe, zu der (wie etwa zu einer irrationalen Wurzel) man sich immer nähern, die man aber nie erreichen kann."[1]

3. Die Erfahrung als unvollständige Erkenntnis.

Nun hat der empirische Stoff unserer Vorstellungen und Erkenntnisse, dessen Elemente die Empfindungen oder, wie Maimon sagt, „die absoluten Anschauungen" sind, den Charakter des Gegebenen.[2] Daher die selbstverständliche Folgerung, daß die Erkenntnis des empirisch Gegebenen, d. h. die Erfahrungserkenntnis gleich ist einer irrationalen Reihe; daß die Erfahrung niemals eine vollständige, allgemeine, notwendige Erkenntnis gibt. Hier zeigt sich schon Maimons eigentümlicher Standpunkt: er bestreitet aus kritischen Gründen die notwendige und allgemeine Geltung der Erfahrungserkenntnis.

II. Die vollständige oder rationale Erkenntnis.

1. Das reelle Denken und der Grundsatz der Bestimmbarkeit.

Die gegebene Erkenntnis ist stets unvollständig, die vollständige Erkenntnis kann mithin nicht gegeben, sondern nur hervorgebracht sein, d. h. ihre Entstehung muß sich nach allgemeinen Gesetzen der Erkenntnis erklären lassen. Das ist nur möglich, wenn wir im Bewußtsein ein wirkliches Erkenntnisobjekt erzeugen können; eine solche Erzeugung wäre eine Tat des Bewußtseins, also ein Akt des Denkens: diese denkende, ein Erkenntnisobjekt (reelles Objekt) hervorbringende Tätigkeit nennt Maimon „das reelle Denken". Mithin ist nach ihm eine vollständige Erkenntnis

[1] Versuch über die Transszendentalphilosophie. S. 419 flgd. — [2] Die Kategorien des Aristoteles. (Von den Begriffen.) S. 170 flgd.

nur durch das reelle Denken möglich. Die Frage heißt: was ist und wie geschieht das reelle Denken selbst? Die Frage läßt sich noch anders ausdrücken. Jedes Objekt enthält Mannigfaltiges, verknüpft zu einer wirklichen Einheit, diese Verknüpfung besteht in einem synthetischen Urteil, welches das Denken vollzieht; mithin ist die Form, in welcher sich das reelle Denken betätigt, die des synthetischen Urteils: die Frage nach dem reellen Denken ist also gleichbedeutend mit der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile. In dieser Fassung fällt Maimons Problem mit dem Kantischen zusammen.

Ist das Mannigfaltige nicht hervorgebracht, sondern bloß gegeben, so ist es a posteriori, und seine Verknüpfung, die als solche niemals vollständig sein kann, also im strengen Sinn überhaupt nicht möglich ist, besteht im synthetischen Urteile a posteriori. Streng genommen gibt es darum nach Maimon keine synthetischen Urteile a posteriori, sondern nur synthetische Urteile a priori. Da nun die Erfahrung keine vollständige (notwendige und allgemeine) Verknüpfung, also auch keine synthetischen Urteile erlaubt, so können diese, wenn sie überhaupt möglich sind, nur in der Mathematik stattfinden. Demnach sind bei Maimon folgende Fragen als gleichbedeutend anzusehen: wie ist die Erzeugung eines wirklichen Objekts möglich? — wie ist reelles Denken möglich? — wie sind synthetische Sätze möglich? — wie ist mathematische Erkenntnis möglich?

Das Erkenntnisobjekt ist eine durch Denken erzeugte Verbindung des Mannigfaltigen. Es gibt auch Verbindungen dieser Art, die keine Erkenntnisobjekte sind: die Begriffe des Dekaeder und des Kubus sind z. B. beide Verbindungen mannigfaltiger Teile zu einem Ganzen, aber das Dekaeder ist kein Erkenntnisobjekt, während der Kubus ein solches ist; bei jenem hat die Verbindung keinen Grund, denn es läßt sich nicht konstruieren. Mithin ist die Verbindung des Mannigfaltigen nur dann ein Erkenntnisobjekt, wenn die Verbindung Grund hat: die bloß denkbare Verbindung des Mannigfaltigen muß einen Grund außer dem bloßen Vermögen zu denken haben.[1]

Die Aufgabe heißt: es soll ein Mannigfaltiges im Bewußtsein zu einem Erkenntnisobjekt verknüpft werden. Hier sind drei Fälle möglich, drei Arten der Verbindung, unter denen nur eine die Aufgabe löst. Das Mannigfaltige sei A und B, die Verbindung AB. Entweder sind A und B an sich außer ihrer Verbindung, d. h. jedes ohne das

[1] Die Kategorien des Aristoteles. S. 101 flgd.

andere im Bewußtsein darstellbar, oder sie sind *nur* in der Verbindung, d. h. keines ohne das andere darstellbar, oder endlich das eine läßt sich im Bewußtsein außer seiner Verbindung mit dem anderen, aber dieses nicht ohne jenes darstellen, A kann ohne B, aber B nie ohne A sein.

Nehmen wir den ersten Fall: jedes ist ohne das andere darstellbar. Ihre Verbindung hat keinen Grund, sie ist bloß zufällig und könnte ebenso gut nicht sein: das verknüpfende Denken verfährt in diesem Falle ganz *willkürlich*. So hat das Bewußtsein z. B. die Vorstellung des Kreises und die der schwarzen Farbe, es vereinigt beide in der Idee eines schwarzen Kreises, die Verbindung ist grundlos, denn keine der beiden Vorstellungen hat einen wirklichen Zusammenhang mit der andern. Im zweiten Falle sind A und B im Bewußtsein nur in ihrer Verbindung darstellbar, wie z. B. die Begriffe Ursache und Wirkung; ihre Verbindung ist nicht die der Einheit, sondern der Beziehung oder Reflexion, sie bilden nicht ein Objekt, sondern die Seiten eines Verhältnisses: das Denken verfährt in dieser Art der Verknüpfung bloß *formell*. Im ersten Fall hat die Verbindung keinen Grund und gibt darum keine Erkenntnis, im zweiten hat sie zwar Grund, aber sie gibt kein Objekt; daher kommt es in keinem von beiden zu einem Erkenntnisobjekt: das Denken verfährt im ersten Falle willkürlich und im zweiten formell, in keinem von beiden reell.

Es bleibt nur der dritte Fall übrig: A und B sind beide im Bewußtsein so darstellbar, daß sich A ohne B, aber nicht umgekehrt B ohne A denken läßt, A ist Objekt außer seiner Verbindung mit B, dagegen B nur in seiner Verbindung mit A; A ist unabhängig von B, dagegen B abhängig von A, es kann nur unter der Bedingung Objekt des Bewußtseins werden, daß A ein solches Objekt ist. B muß demnach im Bewußtsein mit A vereinigt werden, die Verbindung AB ist notwendig und bildet nicht bloß eine Beziehung, sondern ein Objekt. So verhalten sich z. B. Raum und Linie, Linie und Gerade usf.: sie verhalten sich, wie das Bestimmbare und die Bestimmung, sie werden verknüpft nach dem *Grundsatze der Bestimmbarkeit*, nach welchem das reelle Denken verfährt, und von welchem daher die vollständige Erkenntnis abhängt.[1]

Jetzt leuchtet auch ein, worin der Grund der synthetischen Urteile liegt: nicht in den Objekten, sonst wäre das Urteil nicht allgemein gültig,

[1] Versuch über die Transszendentalphilosophie. S. 36 u. 37. Vgl. Kategorien des Aristoteles. (Von der Logik überhaupt.) S. 153—158, S. 208—211. Vgl. Kritische Untersuchungen. Drittes Gespräch. S. 139 flgd.

auch nicht in der logischen Form der Verknüpfung, denn diese Form bezieht sich auf ein unbestimmtes Objekt, nicht auf ein reelles; sondern es liegt bloß in der Darstellbarkeit der Objekte im Bewußtsein und zwar näher darin, daß eines der beiden (zu verknüpfenden) Objekte im Bewußtsein sich nur als die Bestimmung des anderen darstellen läßt, d. h. der Grund der synthetischen Urteile liegt in dem Grundsatz der Bestimmbarkeit.[1]

2. Raum und Zeit.

Das reelle Denken erzeugt das Erkenntnisobjekt durch die vollständige Synthese des (im Bewußtsein gegebenen) Mannigfaltigen nach dem Grundsatze der Bestimmbarkeit. Die zu verknüpfenden Elemente verhalten sich wie das Bestimmbare zu seiner Bestimmung, wie das Mannigfaltige zur Einheit; das reelle Denken setzt daher die Vorstellung der Mannigfaltigkeit oder Verschiedenheit voraus. Aber nicht alles Mannigfaltige ist nach dem Grundsatz der Bestimmbarkeit verknüpfbar. Weder darf es völlig einerlei noch völlig verschieden sein, weil sonst in beiden Fällen eine wirkliche Synthese nicht möglich wäre. Daher ist die Bedingung des reellen Denkens die Vorstellung einer Verschiedenheit völlig gleichartiger Teile, deren Verbindung ein Ganzes als Größe (extensive Größe) gibt. Gleichartige Teile können nur verschieden sein als außereinander befindliche und nacheinander folgende, d. h. ihre Verschiedenheit ist räumlich und zeitlich. Daher sind Raum und Zeit diejenige Vorstellung der Verschiedenheit, welche dem reellen Denken zugrunde liegt: sie sind der Grund und die allgemeine Form unseres Denkens.

Jede bestimmte Größe verhält sich zu Raum und Zeit wie die Bestimmung zu dem Bestimmbaren: daher sind Raum und Zeit die Bedingungen, unter denen allein bestimmte Größen Objekte des Bewußtseins sein können: „Sie sind", wie Maimon sagt, „die besonderen Formen, wodurch Einheit im Mannigfaltigen der sinnlichen Gegenstände und dadurch diese selbst als Objekte unseres Bewußtseins möglich sind".[2] Raum und Zeit enthalten allein diejenige Mannigfaltigkeit, welche nach dem Grundsatz der Bestimmbarkeit verknüpft werden kann. Die Objekte, welche das Denken synthetisch hervorbringt, sind die Größen; darum gibt es eine vollständige Erkenntnis auch nur von den Größen: allgemein und notwendig ist nicht die empirische Erkenntnis, sondern nur die mathematische.

[1] Ebendas. Allgemeine und transsz. Logik. S. 191 flgd. — [2] Versuch über die Transszendentalphilosophie. S. 16. Vgl. Kategorien des Aristoteles. S. 227—249.

Ohne Raum und Zeit läßt sich im Bewußtsein nichts unterscheiden; die äußeren Gegenstände werden räumlich, unsere eigenen Zustände zeitlich unterschieden: also kann auch ohne Raum und Zeit nichts Mannigfaltiges im Bewußtsein gegeben sein. Das Vermögen des Bewußtseins, gegebene Objekte zu haben, nennt Maimon Sinnlichkeit: daher sind Raum und Zeit die Formen der Sinnlichkeit und zugleich die notwendigen Bedingungen alles reellen Denkens, d. h. sie sind sowohl Begriffe als Anschauungen.[1]

Raum und Zeit sind ursprüngliche Vorstellungen, sonst könnte der Raum nicht als das Bestimmbare, unabhängig von allen besonderen Bestimmungen, die erst durch ihn und in ihm möglich sind, im Bewußtsein vorgestellt werden; er müßte denn als eine Bestimmung des mathematischen Körpers und dieser als eine Bestimmung des physischen erscheinen, der mathematische Körper ließe sich nicht ohne den physischen denken und wäre als solcher unvorstellbar, die mathematischen Vorstellungen überhaupt wären unmöglich.[2]

Raum und Zeit können in unserem Bewußtsein nur als das Bestimmbare, nicht als Bestimmung (eines anderen Bestimmbaren) vorgestellt werden; daher können wir diese Vorstellungen nicht erzeugen, daher ist uns ihre Entstehung in unserem Bewußtsein nicht bekannt: diese Vorstellungen sind uns gegeben, und zwar a priori, da sie die Bedingungen unserer Erkenntnis sind.

3. Erkenntnis a priori und a posteriori.

Die Empfindungen sind auch im Bewußtsein gegeben wie Raum und Zeit, aber eine Empfindung, wie z. B. rot, ist kein Erkenntnisprinzip, während Raum und Zeit die Bedingungen des „reellen Denkens", die Prinzipien der mathematischen Erkenntnis ausmachen: die Empfindungen, sagt Maimon, sind a posteriori gegeben, Raum und Zeit a priori. Beide Bestimmungen lassen sich scharf unterscheiden. Alle durch Raum und Zeit gegebene Mannigfaltigkeit sind Unterschiede in Raum und Zeit, alle räumlichen Unterschiede sind in der Einheit des Raums, alle zeitlichen in der Einheit der Zeit begriffen: hier also ist das Mannigfaltige nicht bloß *zur*, sondern auch *durch* Synthese gegeben. Eine solche, durch Synthese gegebene Mannigfaltigkeit nennt Maimon a priori gegeben,

[1] Versuch über die Transszendentalphilosophie. S. 18. — [2] Kritische Untersuchungen. Drittes Gespräch. S. 140 flgd.

wogegen eine Mannigfaltigkeit, die an sich keine Synthese hat, „a posteriori gegeben" heißt.[1] Und weil hier in dem Stoffe selbst der Charakter der Verknüpfung und Einheit fehlt, darum erlaubt eine solche a posteriori gegebene Mannigfaltigkeit auch keine wirkliche Synthese: daher sind nach Maimon synthetisch nur die mathematischen, nicht die empirischen Urteile, daher ist nur die Mathematik vollständige Erkenntnis, die Erfahrung dagegen unvollständige.

4. Denken und Anschauen. Urteile und Kategorien.

Raum und Zeit sind sowohl Anschauungen als Begriffe: diese Auffassung ändert die Kantische Erkenntnislehre in Beziehung auf das Verhältnis von Denken und Anschauen. Der Anschauung ist ihr Objekt gegeben, das Denken erzeugt das seinige; die Anschauung empfängt ihr Objekt, als ein entstandenes, das Denken läßt das seinige entstehen; jene kann nur das entstandene (gegebene) Objekt vorstellen, dieses nur die Entstehung: so wird das Produkt des Denkens ein Objekt der Anschauung. Das Objekt ist nach einer bestimmten Regel entstanden; nach dieser Regel, die seinen Entstehungsgrund enthält, wird es vom Denken hervorgebracht. Hieraus erhellt der Unterschied zwischen Denken und Anschauen: die Anschauung ist regelmäßig, aber nicht regelverständig, das Denken ist regelverständig, denn es durchschaut den Entstehungsgrund des Objekts. Dies ist eine tiefe und fruchtbare Einsicht Maimons, mehr als ein glücklicher Blick, denn sie beruht auf seinem Standpunkte. „Da das Geschäft des Verstandes nichts anderes als Denken, d. h. Einheit im Mannigfaltigen hervorzubringen, ist; so kann er sich kein Objekt denken, als bloß dadurch, daß er die Regel oder die Art seiner Entstehung angibt: denn nur dadurch kann das Mannigfaltige desselben unter die Einheit der Regel gebracht werden, folglich kann er kein Objekt als schon entstanden, sondern bloß als entstehend, d. h. fließend denken. Die besondere Regel des Entstehens eines Objekts, oder die Art seines Differentials macht es zu einem besondern Objekt; und die Verhältnisse verschiedner Objekte entspringen aus den Verhältnissen ihrer Entstehungsregeln, oder ihrer Differentialen." „Soll der Verstand eine Linie denken, so muß er sie in Gedanken ziehen; soll man aber in der Anschauung eine Linie darstellen, so muß man sie sich als schon gezogen vorstellen. Zur Anschauung einer Linie wird bloß das Bewußtsein der

[1] Ebendas. S. 141 flgd.

Apprehension (der Zusammennehmung von Teilen, die außereinander sind) erfordert; hingegen zum Begreifen einer Linie wird die Sacherklärung, d. h. die Erklärung der Entstehungsart derselben, erfordert: in der Anschauung geht die Linie der Bewegung eines Punktes in derselben voraus; im Begriffe hingegen ist es gerade umgekehrt, d. h. zum Begriffe einer Linie, oder zur Erklärung ihrer Entstehungsart geht die Bewegung eines Punktes dem Begriffe der Linie voraus."[1]

In dem Grundsatz der Bestimmbarkeit sind die Formen der Urteile enthalten und werden von Maimon daraus abgeleitet. Jener Grundsatz erklärt, wie Subjekt und Prädikat sich zueinander verhalten müssen, um ein Erkenntnisobjekt zu bilden, er bestimmt mithin ihr Verhältnis in Beziehung auf die Erkenntnis, d. h. ihr transszendentales Verhältnis. Dadurch ist unmittelbar die Qualität des Urteils bestimmt, durch diese die Modalität. So wird die Lehre von den Urteilen in der Tat sehr vereinfacht. Es gibt im Grunde keine anderen Urteilsformen als die der Qualität; die sogenannten Urteile der Quantität sind eigentlich nicht Urteile, sondern abgekürzte Schlüsse; die Urteile der Relation werden durch die Namen des kategorischen, hypothetischen, disjunktiven unterschieden: das disjunktive ist aus mehreren kategorischen zusammengesetzt, und das hypothetische ist vom kategorischen nicht dem logischen Wert, sondern nur der grammatischen Form nach verschieden. Es bleibt daher von den Urteilen der Relation nur das kategorische übrig, in welchem Subjekt und Prädikat sich so zueinander verhalten, wie der Grundsatz der Bestimmbarkeit fordert: sie verhalten sich, wie Substanz und Akzidenz; das Subjekt (z. B. Linie) kann ohne das Prädikat (z. B. krumm) vorgestellt werden, aber nicht umgekehrt. Die Urteile der Relation sind in dem kategorischen enthalten, welches mit dem der Qualität zusammenfällt. Es bleiben von der herkömmlichen Tafel der Urteile noch die sogenannten Modalitätsurteile übrig, das assertorische, problematische, apodiktische: das erste ist nicht logisch, sondern empirisch; die beiden anderen sind logisch und durch das Verhältnis von Subjekt und Prädikat bestimmt, das Prädikat ist die *mögliche* Bestimmung des Subjekts, dieses die *notwendige* Voraussetzung des Prädikats. Im Grunde ist auch das problematische Urteil apodiktisch, denn es bestimmt die notwendige Möglichkeit des Objekts.[2]

[1] Versuch über die Transszendentalphilosophie. Abschn. II. S. 33—36. — [2] Kategorien des Aristoteles. S. 145—153, S. 158—168.

Mit den Urteilsformen ergaben sich aus dem Grundsatz der Bestimmbarkeit auch die **Kategorien**: sie sind die Bedingungen der Möglichkeit eines realen Objekts überhaupt, also in dem Grundsatz der Bestimmbarkeit enthalten, und müssen daher durch dessen vollständige Entwicklung gefunden werden. Diese Entwicklung nennt Maimon die Deduktion der Kategorien.[1]

Das Bestimmbare verhält sich zu seinen möglichen Bestimmungen wie die Einheit zur Vielheit: die vielen in der Einheit begriffenen Bestimmungen geben die Kategorien des Ganzen oder der Allheit (Einheit, Vielheit, Allheit). Die Vereinigung der Bestimmungen gibt den Begriff der Realität, ihre Trennung den der Negation. „Einem jeden Bestimmbaren als Subjekt kommt eines von allen möglichen Prädikaten oder sein Gegenteil zu: Realität, Negation. Die Anzahl der möglichen Bestimmungen wird aber noch dadurch limitiert, daß nur diejenigen objektive Realität haben, die dem Grundsatze der Bestimmbarkeit gemäß sind: Limitation." Das Bestimmbare ist unabhängig von der Bestimmung, diese dagegen abhängig von jenem: die Kategorie der Substantialität. Das Mannigfaltige ist nur in der Zeitfolge vorstellbar, die Zeit ist selbst bestimmbar: die Bestimmung der Zeitfolge ist die Kategorie der Kausalität. Das Bestimmbare enthält die Möglichkeit der Bestimmung und ist zugleich deren notwendige Voraussetzung; die gesetzte Bestimmung gibt den Begriff der Wirklichkeit, die kontradiktorische Entgegensetzung (nach dem Grundsatze des ausgeschlossenen Dritten) den Begriff der Notwendigkeit: die Kategorien der Wirklichkeit, Möglichkeit, Notwendigkeit.[2]

III. Maimons kritisch-skeptischer Standpunkt.

1. Beurteilung der dogmatischen Philosophie.

Die bisherigen Standpunkte der Philosophie sind dogmatisch, kritisch, skeptisch; die dogmatischen Philosophen sind entweder Metaphysiker oder Empiriker. Wie verhält es sich mit der Geltung dieser Standpunkte?

Die dogmatische Metaphysik hat es schon in ihrer Aufgabe mit einem unmöglichen Begriffe zu tun, nämlich mit der Erkenntnis des Dinges an sich; ihr Standpunkt gründet sich auf die Geltung der Kausalität als eines allgemeinen Erkenntnisprinzips. Zunächst soll es die Erfahrung sein, die in irgendeinem gegebenen Falle die Geltung der Kausalität

[1] Kritische Untersuchungen. S. 204. — [2] Maimon: Die Kateg. d. Aristoteles. S. 213—227. Kritische Untersuchungen. S. 204—208.

verbürgt, indem sie den Kausalzusammenhang der Dinge tatsächlich beweist; es ist aber keineswegs bewiesen, vielmehr durch die Skeptiker bestritten, daß in Ansehung der empirischen Tatsachen Kausalzusammenhang in objektivem Sinne und nicht bloß Ideenassoziation in subjektivem stattfinde. Die dogmatische Metaphysik ruht also auf einer unbewiesenen, für den Skeptiker ungültigen Annahme: dies ist ihr erster Fehler. Aus dem besonderen Falle soll dann weiter die allgemeine Geltung der Kausalität hervorgehen, aber aus einzelnen Fällen folgt nie ein allgemeiner Grundsatz; selbst wenn die Annahme der dogmatischen Metaphysik richtig wäre, so würde die Folgerung, welche sie zieht, unrichtig sein: dies ist ihr zweiter Fehler. Der allgemeine Grundsatz erklärt, daß alles seine Ursache habe; nun wird geschlossen: also hat auch die Welt ihre Ursache, und zwar eine erste, die nichts anderes sein kann als das unbedingte Wesen oder Gott. So wird aus dem Prinzipe der Kausalität das Dasein Gottes begründet, d. h. aus dem Satze „alles hat seine Ursache" wird eine Folgerung gezogen, welche die Existenz eines Wesens behauptet, das keine Ursache hat: dieser offenbare Widerspruch ist der dritte Fehler. Aus einer unberechtigten Annahme wird auf unberechtigte Weise ein allgemeiner Grundsatz gezogen, der so gebraucht wird, daß die Anwendung dem Grundsatze selbst vollkommen widerstreitet.[1]

Mit den dogmatischen Empirikern macht Maimon kurzen Prozeß und trifft mit sicherem Blick ihre unhaltbare Grundlage. Sie wollen die Erkenntnis durchgängig a posteriori begründen, alle Begriffe sollen aus den sinnlichen Dingen abgeleitet sein: der Begriff rot ist abstrahiert von einem Dinge, welches rot ist, der Begriff der Einheit von einem Dinge, welches eins ist usf. Auf diese Weise wird nichts abgeleitet, sondern alles vorausgesetzt. „Diese Philosophen", sagt Maimon, „sind in der Tat unwiderleglich; denn wie soll man sie widerlegen? Dadurch, daß man zeigt, daß ihre Behauptung ungereimt, d. h. offenbare Widersprüche enthalte? Sie wollen den Satz des Widerspruchs nicht zugeben. Aber sie verdienen auch nicht widerlegt zu werden, denn sie behaupten — nichts. Ich muß gestehen, daß ich mir von einer solchen Denkungsart keinen Begriff machen kann." „Diese Herren gestehen sich selbst kein größeres Vermögen zu, als eine Art Instinkt und Erwartung ähnlicher Fälle, die die Tiere in einem vorzüglichern Grade besitzen."[2]

[1] Die Kategorien des Aristoteles. S. 131 flgd. — [2] Versuch über die Transszendentalphilosophie. S. 432—434.

2. Beurteilung der kritischen Philosophie.

Gegen die dogmatischen Philosophen erheben sich die kritischen; diese untersuchen die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, welche letztere selbst sie als Tatsache voraussetzen und beglaubigen. Aber diese Tatsache steht keineswegs fest, sie wird von den Skeptikern bestritten und gilt nur hypothetisch. Unter dem kritischen Gesichtspunkte wird daher nur „hypothetisch philosophiert".[1]

Aus der Möglichkeit der Erfahrung werden die Bedingungen der Erkenntnis entwickelt und aus diesen sodann die Möglichkeit der Erfahrung bewiesen. Hier ist der offenbare Zirkel, in dem sich die kritischen Untersuchungen bewegen. Wenn jene Tatsache nicht gilt, so philosophiert die Kritik unter einer falschen Annahme. Quid facti? Dies ist für die kritische Philosophie die peinliche Frage. Die kritischen Philosophen setzen die objektive Realität der Erfahrung voraus: dies ist ihr Fehler. Man muß nicht fragen: wie ist die Erfahrung möglich unter der Voraussetzung ihrer objektiven Realität? Sondern man muß nach dieser Voraussetzung selbst fragen: wie ist die objektive Realität oder das reelle Objekt selbst möglich?

Die kritischen Philosophen lassen das Objekt der Erkenntnis a posteriori, die Formen derselben a priori begründet sein. So müssen sie die objektive Realität der Erfahrungserkenntnis behaupten, dagegen die der Vernunfterkenntnis bestreiten. Sie beglaubigen die empirische und bestreiten die rationale Erkenntnis: sie sind „empirische Dogmatiker" und „rationelle Skeptiker".

3. Kritische und skeptische Philosophie.

Die objektive Realität oder das reale Objekt ist nur möglich, wenn sowohl die Formen als die Objekte unserer Erkenntnis selbst a priori sind, wenn wir durch diese Form die Objekte hervorbringen. Dies ist nicht möglich in Ansehung der Erfahrungsobjekte, sondern nur in Ansehung der Denkobjekte. Auf diesem Standpunkte wird daher die Allgemeinheit und Notwendigkeit der empirischen Erkenntnis bestritten, dagegen die der Vernunfterkenntnis bewiesen, beides aus kritischen Gründen. Die Philosophen dieses Standpunkts beglaubigen die rationelle und bestreiten die empirische Erkenntnis: sie sind daher „ratio-

[1] Die Kategorien des Aristoteles. S. 132 flgd.

nelle Dogmatiker" und „empirische Skeptiker". „Fragt man mich," setzt Maimon hinzu, „wer sind diese rationellen Dogmatisten? so weiß ich für jetzt keinen zu nennen, außer mich selbst. Ich glaube aber, daß dieses das leibnizische System (wenn es recht verstanden wird) ist." [1]

Hier ist die Differenz zwischen Maimon und Kant. Er verneint, was Kant bejaht: die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erfahrungserkenntnis. Sein Skeptizismus trifft die Erfahrung, er nennt sich deshalb einen „empirischen Skeptiker". Dieser Skeptizismus gründet sich nicht auf die Erfahrung, sondern richtet sich gegen dieselbe; sie ist nicht der Grund, sondern der Gegenstand der Maimonschen Skepsis, der Grund der letzteren ist der kritische Standpunkt: darum bezeichne ich Maimons Standpunkt als kritischen Skeptizismus im Unterschiede von dem antikritischen des Änesidemus. Maimon bestreitet die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erfahrung im Einverständnis mit Hume, im Unterschiede von Kant; er beurteilt die Möglichkeit der Erkenntnis aus transszendentalem Standpunkt im Unterschiede von Hume, im Einverständnisse mit Kant.

Die dogmatischen Philosophen sind widerlegt, die skeptischen machen mit den kritischen gemeinschaftliche Sache gegen die dogmatischen. Aber der skeptische Philosoph erhebt gegen den kritischen die Frage: „quid facti?" Und diese Frage bringt die bisherige kritische Philosophie aus ihrer Sicherheit. „Die kritische und skeptische Philosophie", so schließt Maimon seine Abhandlung über die Fortschritte der Philosophie seit Leibniz, „stehen ungefähr in eben dem Verhältnis, wie der Mensch und die Schlange nach dem Sündenfall, wo es heißt: Er (der Mensch) wird dich treten aufs Haupt; (das heißt, der kritische Philosoph wird immer den skeptischen mit der, zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis erforderlichen Notwendigkeit und Allgemeinheit der Prinzipien beunruhigen); du aber (Schlange) wirst ihn an der Ferse beißen (das heißt: der Skeptiker wird immer den kritischen Philosophen damit necken, daß seine notwendige und allgemeingültige Prinzipien keinen Gebrauch haben). Quid facti?" [2]

[1] Versuch über die Transszendentalphilosophie. S. 436 flgd. — [2] Streifereien im Gebiete der Philosophie. S. 58.

Achtes Kapitel.

Die Auflösung des skeptischen Problems und der einzig mögliche Standpunkt zur richtigen Beurteilung der Kantischen Kritik.

I. Der Stand des Problems nach Änesidemus.

1. Die unvollständige Lösung.

Nachdem die Standpunkte der Elementarphilosophie und des Skeptizismus in Änesidemus und Maimon durchlaufen sind, läßt sich der Stand der nächst zu lösenden Aufgabe genau bestimmen. Reinhold hatte die Fortbildung der Kantischen Kritik auf die Einheit des Prinzips gerichtet und sein System der Elementarphilosophie aus dem Vorstellungsvermögen entwickelt, das, in dem Subjekte an sich gegründet, seinen (empirischen) Stoff nur durch eine Affektion empfangen konnte, deren Ursache etwas außer dem Bewußtsein, das Ding an sich außer uns sein mußte. Das Ding an sich ist unerkennbar. So unerkennbar ist der Ursprung der Erkenntnis, so unmöglich daher die kritische Philosophie: in dieser Folgerung lag die Summe der skeptischen Einwürfe des Änesidemus.

Gilt das Ding an sich als eine von dem Bewußtsein und der Vorstellung unabhängige Realität, so hat Änesidemus Recht, er hat Recht gegen Reinholds Elementarphilosophie. Aber eben jene Realität des Dinges an sich läßt Maimon nicht gelten, das Ding an sich ist nichts Reales, sondern etwas Imaginäres, es ist nicht gleich x, sondern gleich $\sqrt{-a}$. Damit fällt die Bedingung, unter der Änesidemus die kritische Philosophie nötigen wollte, sich aufzugeben und zu Berkeley und Hume zurückzukehren. Die kritische Philosophie stellt sich wieder her, der skeptische Knoten beginnt sich zu lösen, er löst sich in Maimon zur Hälfte, dieser selbst nennt seinen Standpunkt halb skeptisch, halb dogmatisch; in Wahrheit ist er kritisch und skeptisch zugleich, während der des Änesidemus gar nicht kritisch war. Was Maimon zur Hälfte getan hat, muß ganz geschehen; auch leuchtet ein, wie allein jener skeptische Knoten völlig aufgelöst werden kann.

Der empirische Stoff ist nicht durch etwas außer dem Bewußtsein, sondern im Bewußtsein gegeben, er entsteht auch nicht außerhalb des Bewußtseins, sondern nur in uns, aber er entsteht in uns nicht mit

Bewußtsein; seine Entstehung ist unbekannt und bleibt es auch in ihrem letzten Ursprunge: daher ist die Erfahrung eine nie ganz aufzulösende, also stets unvollständige Erkenntnis. So weit reicht Maimons Standpunkt.

2. Die vollständige Lösung.

Was aber immer unbekannt bleibt, ist so gut als unerkennbar. Ist die Entstehung der gegebenen Erkenntnis (Erfahrung) unerkennbar, so ist ihre Ursache unerkennbar. Das Unerkennbare ist aber Ding an sich. So wird die Ursache der Erfahrung doch wieder Ding an sich, also auch das Ding an sich wieder Ursache. Hier gerät Maimons Lehre mit sich selbst in Widerstreit, und es zeigt sich deutlich, daß dieser Standpunkt in der Auflösung des skeptischen Problems nur ein Durchgangspunkt sein kann. Das Ding an sich ist von Maimon nicht dergestalt aufgehoben, daß seine Realität nicht von neuem gesetzt werden müßte. Damit aber sind wir zurückgeworfen auf den Standpunkt der Elementarphilosophie, den Änesidemus erschüttert hat. Das Ziel der Auflösung ist klar: das Ding an sich muß in seiner Geltung vollkommen aufgehoben werden, nicht bloß als etwas außer dem Bewußtsein, sondern auch als etwas in demselben, als die in uns enthaltene unbekannte und unerkennbare Ursache des empirischen Erkenntnisstoffs; die Erfahrung muß ganz aus dem Bewußtsein erklärt werden, sodaß kein undurchdringliches und unauflösliches Objekt in ihr zurückbleibt: sie ist ohne Rest in ein Produkt des Bewußtseins aufzulösen. Und da der unauflöslich scheinende Rest die in unserem Bewußtsein gegebenen Elemente der Empfindung sind, so steckt in diesem Punkte das eigentliche Problem: in der Erklärung der Empfindung aus dem Grunde des Bewußtseins.

Wird das Ding an sich in seiner irrationalen Geltung völlig verneint und die Erkenntnis ohne Rest erklärt, so wird auch das skeptische Problem vollkommen aufgelöst, und die kritische Philosophie, von der in ihr selbst gelegenen Hemmung befreit, nimmt ihren folgerichtigen und ungehinderten Fortgang. Es ist das große Verdienst der Skeptiker nach Kant, daß sie der kritischen Philosophie diese Alternative klarmachen: entweder umkehren von Reinhold und Kant bis zu Hume und Berkeley, als ob die Vernunftkritik keine Epoche gemacht habe, oder fortschreiten durch Änesidemus und Maimon hindurch zu einem Ziele, welches nicht zweifelhaft sein kann! Denn verbinden wir die Elementarphilosophie und den Skeptizismus, sodaß wir mit Reinhold die Einheit des Grundsatzes und

mit Maimon die Unmöglichkeit des Dinges an sich behaupten, so kann das Ergebnis in der Tat kein anderes sein als Fichtes Wissenschaftslehre. Daher auch Fichtes „grenzenlose Achtung“ vor dem Talente Maimons. Er wußte wohl, daß der Weg, den die Philosophie von Kant zu ihm gemacht habe, durch Maimons Standpunkt führe.

II. Das wahre Verständnis der Lehre Kants.

1. Das dogmatische und kritische Verständnis.

An dieser Stelle erhebt sich eine zweite wichtige Frage. Es ist ausgemacht, auf welchem Wege allein die nächste folgerichtige Fortbildung der Kantischen Lehre stattfindet. Ist diese Fortbildung eine wirkliche Entfernung von Kant oder nicht vielmehr ein tieferer Einblick in den wahren Geist seiner Lehre? Offenbar wird diese Lehre in demselben Maße richtig entwickelt, als sie richtig gefaßt wird, der Fortschritt ist zugleich eine zunehmende Vertiefung in der Beurteilung der Kantischen Kritik: hier scheidet sich das wahre Verständnis Kants von dem falschen, das dem Skeptizismus verfällt. Die Frage, wie die kritische Philosophie den ihr entgegengehaltenen Skeptizismus widerlegen und ihre Bahn verfolgen könne, fällt daher mit der Frage nach dem richtigen und einzig möglichen Verständnis der Kantischen Vernunftkritik zusammen. Daß die Kantianer mit ihrer Auffassung des Dinges an sich diese Einsicht nicht haben, liegt am Tage; ebensowenig hat Reinhold an diesem Punkte die Tiefe der Sache durchschaut. Daher fängt man jetzt an, Kant und die Kantianer, Vernunftkritik und Elementarphilosophie genau zu unterscheiden; die Kantische und Reinholdische Lehre gelten nicht mehr für dieselbe Sache und der Begriff „kant-reinholdsche Philosophie“ zersetzt sich. Vor den Einwürfen der Skeptiker hat man die Kantische Lehre dogmatisch verstanden, jetzt versteht man sie kritisch: diesen Fortschritt haben die Skeptiker, insbesondere Maimon, herbeigeführt. Der Fortgang der Philosophie, den wir dargestellt haben, ist daher zugleich ein Fortschritt im Verständnis und in der Beurteilung Kants. Mag nun auch dieser selbst die neue Art, ihn zu verstehen und zu beurteilen, „hyperkritisch“ finden, es kommt weniger darauf an, was Kant nachträglich sagt, als was er in seiner Kritik der reinen Vernunft einmal für immer gesagt hat. Und da sich die erste Ausgabe dieses Werks von allen folgenden gerade in einem Punkte, der die Lehre von dem Dinge an sich betrifft, sehr bedeutsam unterscheidet, so wird den schärfer Blickenden auch über

diesen Unterschied ein Licht aufgehen müssen: ich meine über den Unterschied Kants nicht bloß von den Kantianern und Reinhold, sondern von sich selbst. Die Zeit ist gekommen, wo man sich genötigt sieht, in der Beurteilung der Kantischen Lehre den Geist vom Buchstaben zu unterscheiden.

2. Die Kantische Lehre als reiner Idealismus.

So lange das Ding an sich, wie es die Kantianer und auch Reinhold genommen haben, als etwas Reales außer uns gilt, das die Idealität der Erscheinungen ganz oder zum Teil aufhebt, muß die Kantische Lehre, von dieser Seite betrachtet, als Realismus angesehen werden: sie erscheint halb idealistisch, halb realistisch. Wird dagegen das Ding an sich in dieser Geltung verneint und die Unmöglichkeit derselben im Geiste der kritischen Philosophie erkannt, so verliert die letztere jenen dogmatisch-realistischen Schein und muß als reiner Idealismus beurteilt werden.

In dieser Auffassung der Kantischen Kritik kommen zwei einander sonst entgegengesetzte Standpunkte überein. Daß die Kantische Lehre nichts anderes sein könne und in Wahrheit auch nichts anderes sei als reiner Idealismus, leuchtet beiden ein; aber der eine verhält sich zu der Lehre eines solchen Idealismus verneinend, der andere bejahend: jener setzt der Vernunftkritik einen Realismus entgegen, den er auf den Glauben an das reale, von unserem Bewußtsein völlig unabhängige Sein an sich gründet; dieser dagegen behauptet auf Grund der Kantischen Vernunftkritik den reinen und vollständigen Idealismus als das aus einem einzigen Prinzip erzeugte System des Wissens. Diese beiden in der Beurteilung der Kantischen Lehre einverstandenen Standpunkte erscheinen der eine in Fr. H. Jacobi, der andere in J. G. Fichte.

3. Der Idealismus als Standpunkt zur Erklärung Kants.

Ist nun die Kantische Lehre nur als reiner Idealismus richtig zu beurteilen, so kann sie auch nur aus diesem Gesichtspunkte richtig erklärt und verständlich gemacht werden: diese Auffassung, die Jacobi zur Verneinung, Fichte zur Fortbildung der Kantischen Lehre anwendet, muß vor allem zur Erklärung derselben gebraucht werden. Die Kantische Lehre deduktiv (d. h. aus einem einzigen Prinzip) zu begründen, war die Aufgabe der Elementarphilosophie. So richtig Reinhold diese Aufgabe bestimmt hatte, so wenig vermochte er bei seiner halb realistischen Auffassung der Vernunftkritik dieselbe zu lösen. Der Standpunkt zur Lösung

der elementarphilosophischen Aufgabe steht nach Änesidemus und Maimon anders als vorher. Erst jetzt, nachdem der Charakter der Kantischen Lehre als reiner Idealismus entschieden ist, wird es möglich sein, unter diesem Gesichtspunkt als dem „einzig möglichen, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß", die Kantische Lehre wirklich zu erklären.

4. Becks Aufgabe und Stellung.

Diese Aufgabe nun ergreift Sigismund Beck.[1] In der Art, wie er die Kantische Lehre beurteilt, stellen wir ihn zusammen mit Jacobi und Fichte; in der Aufgabe, die er sich setzt, vergleichen wir ihn mit Reinhold. Er gehört in die Richtung der Elementarphilosophie, welche die Kantische Kritik erklären und begreiflich machen will; er hält sich an die Richtschnur der Kantischen Kritik und gibt seine Lehre unter dem Titel und in der Form eines Kommentars der Kantischen. Sein Standpunkt ist der Idealismus im transszendentalen Sinne des Wortes und heißt „Beck'scher Idealismus". Indessen will derselbe nur als Standpunkt zur Erklärung Kants, als „der einzig mögliche Standpunkt" gelten: daher die Bezeichnung „Standpunktslehre", die namentlich Reinhold gern braucht, wenn er von Beck redet. Zwischen Reinhold und Beck stehen die Skeptiker, deren Untersuchungen die Auffassung der Kantischen Lehre und damit den Standpunkt der Elementarphilosophie verändern: daher bestimmen wir Becks Stellung so, daß wir ihm Reinhold, Änesidemus, Maimon vorausgehen, Jacobi und Fichte nachfolgen lassen.

In her Lösung der elementarphilosophischen Aufgabe geht Beck über Reinhold hinaus. Doch ist der Name des letzteren geschichtlich bekannter. Als Reinhold auftrat und den ersten Versuch der Elementar-

[1] Jacob Sigismund Beck, geb. 1761 in Lissau bei Danzig, war in Königsberg Kants Schüler, von 1791—1799 Dozent in Halle, von 1799—1842 Professor in Rostock. Seine Hauptschriften, die sämtlich in die hallische Periode fallen, sind Kommentare der Kantischen Kritiken: 1. „Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant, auf Anraten desselben (1793—1796)", drei Bände, deren letzter den besonderen Titel führt: „Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß (1796)". 2. Grundriß der kritischen Philosophie (1796). 3. Kommentar über Kants Metaphysik der Sitten (1798). Die späteren Schriften aus der Rostocker Zeit beziehen sich auf Propädeutik, Logik und praktische Philosophie. Die wichtigsten sind die beiden im Jahre 1796 erschienenen: der einzig mögliche Standpunkt und der Grundriß. Vgl. dieses Werk. Bd V. (5. Aufl.) 4. Buch. Kap. IV. S. 583.

philosophie machte, hatte er keinen neben sich; daher ist seine Erscheinung für die kurze Zeit ihrer Dauer hell erleuchtet. Beck steht schon im Schatten Fichtes. Die ersten Schriften der Wissenschaftslehre sind zwei Jahre früher als die Beck'sche Standpunktslehre, die Erscheinung der letzteren ist bereits epigonisch; daher würde es falsch sein, ihn auf Fichte folgen zu lassen. Offenbar kommt er diesem in der Fassung des Prinzips sehr nahe, und die Ähnlichkeit beider ist in dieser Rücksicht unverkennbar, obgleich auch hier der Unterschied immer groß genug bleibt, wie wir bei Gelegenheit zeigen werden. Was aber die Hauptsache ist: die Aufgaben beider sind andere. Fichte will aus seinem Prinzip das System des Wissens entwickeln, Beck aus dem seinigen die Kantische Vernunftkritik verständlich machen: diese Fassung der Aufgabe ist vorfichtisch und entscheidet Becks geschichtliche Stellung.

Neuntes Kapitel.

Sigismund Becks Standpunktslehre.

I. Der unmögliche Standpunkt zur Erklärung der Erkenntnis.

1. Vorstellung und Gegenstand. Das Band zwischen beiden.

Es gibt nach Beck einen Standpunkt, unter welchem die Aufgabe der Philosophie überhaupt unlösbar, das Verständnis der kritischen unmöglich erscheint, und der deshalb recht eigentlich „die Quelle aller Irrungen der spekulativen Vernunft" ausmacht. Die Erkenntnis des Irrtums erhellt die Wahrheit. Sobald wir einsehen, welcher Standpunkt unmöglich ist, begreifen wir daraus zugleich, welcher Standpunkt zur Lösung der philosophischen Aufgabe und zum Verständnis der Kantischen Kritik der einzig mögliche ist. Unmöglich ist der dogmatische Standpunkt, der die Erkenntnis in der Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Dingen sucht und zur Möglichkeit einer solchen Übereinstimmung das Dasein der Gegenstände außer den Vorstellungen voraussetzt, d. h. die (von dem Bewußtsein unabhängige) Realität der Dinge an sich. Unter dieser dem gewöhnlichen Bewußtsein und dem natürlichen Denken geläufigen Vorstellung ist in der Kantischen Vernunftkritik alles unverständ-

lich und diese selbst unmöglich. Hier finden wir Beck, was den Schluß auf die Geltung der kritischen Philosophie betrifft, einverstanden mit Änesidemus. Indessen erleuchtet der erste negative Teil seiner Standpunktslehre nach allen Seiten die Unhaltbarkeit und Ungereimtheit jener Voraussetzung.

Untersuchen wir die Voraussetzung genau, um in ihr den Grundirrtum zu entdecken. Unsere Vorstellungen sollen sich auf Gegenstände außer den Vorstellungen beziehen, diesen soll ein Gegenstand außer ihnen entsprechen; ohne eine solche Korrespondenz ist die Vorstellung leer und erkenntnislos, nur durch dieselbe wird sie objektiv gültig. Von diesem Verhältnis, dieser Zusammenstimmung, dieser Verbindung zwischen Vorstellung und Gegenstand soll die Möglichkeit aller Erkenntnis abhängen. Also muß es ein B a n d zwischen Vorstellung und Gegenstand, es muß von diesem Bande einen Begriff geben, sonst kann von keiner Zusammenstimmung beider, also auch von keiner Erkenntnis geredet werden. Aber wie soll man sich dieses Band vorstellen? Wie läßt sich die Vorstellung mit dem Gegenstande außer der Vorstellung vergleichen? Und vergleichen muß man doch beide, um zu erkennen, ob und wie sie übereinstimmen. Wie soll ich die Vorstellung mit einem Dinge vergleichen können, welches keine Vorstellung ist? Was ich mit meiner Vorstellung vergleichen will, muß ich, um es mit derselben vergleichen zu können, doch selbst vorstellen; aber ich kann meine Vorstellung immer wieder nur mit einer Vorstellung vergleichen, niemals mit einem Dinge, welches keine Vorstellung ist. Man braucht sich die Sache nur einigermaßen deutlich zu machen, um einzusehen, daß eine Vergleichung zwischen Vorstellung und Gegenstand unmöglich, also ein Band zwischen beiden undenkbar ist, weil es in der Tat unmöglich ist, ohne Vorstellung vorzustellen.[1] Und wenn man der Sache etwa damit zu Hilfe kommen will, daß man sagt, der Gegenstand sei die Ursache der Vorstellung oder die Vorstellung sei das Zeichen des Gegenstandes, so setzt man voraus, daß die Beziehung beider denkbar, die Vergleichung möglich sei, d. h. man macht eben jene Annahme, deren Grundirrtum wir gezeigt haben.

Das Band zwischen Vorstellung und Gegenstand ist demnach undenkbar: die Dinge außer den Vorstellungen sind unvorstellbar. Wenn man behauptet, daß Dinge außer den Vorstellungen existieren, so werden

[1] Einzig möglicher Standpunkt usf. Abschn. I. Schwierigkeiten, in den Geist der Kritik einzudringen. § 2. S. 8 flgd.

sie vorgestellt. Man muß die Vorstellbarkeit solcher Dinge verneinen, so verneint man damit auch ihre Existenz, die nichts anderes ist als eine Vorstellungsart: diese Einsicht begründet jenen Idealismus, den schon Berkeley aussprach. Ein solcher Idealismus ist notwendig und der erste Schritt zur Erfassung des Geistes der kritischen Philosophie. Man kann ohne diese Einsicht die kritische Philosophie unmöglich verstehen, man kann ihre Sprache reden, aber mit der Binde vor den Augen, die uns ihren Geist verdeckt.[1]

2. Der unmögliche Standpunkt zum Verständnis der kritischen Philosophie.

Unter einem Standpunkte, der die Erkenntnis unmöglich erklären kann, kann auch die kritische Philosophie, welche die Erkenntnis erklärt, unmöglich verstanden werden. Für eine Betrachtungsweise, die an ein Band zwischen Vorstellung und Gegenstand glaubt und die Vorstellungen auf Dinge außer der Vorstellung bezieht, verdunkelt sich jeder Satz der Kantischen Lehre.

Die Vernunftkritik unterscheidet analytische und synthetische Urteile: in jenen wird die Vorstellung eines Objekts erläutert, in diesen erweitert, also in beiden die Vorstellung eines Objekts vorausgesetzt. Ein analytisches Urteil ist z. B. der Satz: der Neger ist schwarz, ein Beispiel des synthetischen der Satz: der Neger ist bildungsfähig: beide gelten unter der Voraussetzung, daß unsere Vorstellung sich auf ein Objekt außer der Vorstellung bezieht. Wo ist das Band beider? Wo der Begriff dieses Bandes? Ist diese Beziehung unmöglich, wo bleibt die Unterscheidung des analytischen und synthetischen Urteils? Diese Unterscheidung ist unverständlich, sobald wir voraussetzen, daß sich unsere Vorstellungen auf Gegenstände außer den Vorstellungen beziehen.[2]

Die Kritik unterscheidet Erkenntnisse a priori und a posteriori, reine und empirische Erkenntnis. Gilt die Erkenntnis als die Zusammenstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand, so ist sie überhaupt nicht zu verstehen, so ist auch der Unterschied der Erkenntnisarten nicht zu verstehen. Die reine Erkenntnis charakterisiert sich durch ihren Unterschied von der empirischen. Die empirische Erkenntnis, heißt es, entspringt aus der Erfahrung, sie bezieht sich auf ein uns von außen (durch Affektion) gegebenes Objekt; die Beziehung der Vorstellung auf ein

---

[1] Einzig möglicher Standpunkt usf. Abschn. I. S. 10 flgd. — [2] Ebendaselbst Abschn. I. § 5. S. 31–35.

solches Objekt macht die Erkenntnis empirisch. Aber jene Beziehung ist vollkommen unverständlich, ebenso unverständlich ist jetzt die empirische Erkenntnis, ebenso unverständlich also auch die reine.[1]

Die Kritik unterscheidet reine und empirische Anschauungen, reine und empirische Begriffe. Wenn ich nicht verstehe, was Anschauung und Begriff ist, wie will ich verstehen, was reine und empirische Anschauungen, reine und empirische Begriffe sind? Was ist Anschauung? Was ist Begriff? Die Antwort lautet: Anschauung ist die unmittelbare, Begriff die mittelbare Vorstellung des Gegenstandes. Um also zu verstehen, was Anschauung und Begriff ist, muß ich verstanden haben, was unmittelbare und mittelbare Vorstellung des Gegenstandes, was überhaupt Vorstellung des Gegenstandes, was die Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand, das Band zwischen beiden ist. Hier ist der dunkle Punkt. So dunkel bleibt unter dieser Voraussetzung Anschauung und Begriff, also auch die Arten der Anschauung, wie die Arten des Begriffs.

Anschauung ist die unmittelbare Vorstellung eines Gegenstandes, empirische Anschauung ist die unmittelbare Vorstellung eines durch Affektion gegebenen Gegenstandes. Wir werden affiziert, wir stellen diese Affektion vor. Wo aber ist das Band zwischen diesem Gegenstande (der die Affektion selbst ist) und der Vorstellung davon?[2] Die Kritik unterscheidet Anschauungen und Begriffe. Woher diese Unterscheidung? Weil in uns zwei verschiedene Grundquellen der Erkenntnis sind: Sinnlichkeit und Verstand. Woher die Unterscheidung dieser Vermögen? Wir schöpfen sie aus der Einsicht in die Natur unserer Vernunft, aus der Vorstellung von unserem eigenen Subjekt, also aus der Vorstellung, deren Gegenstand wir selbst sind. Wo aber ist die Beziehung zwischen dieser Vorstellung und diesem Gegenstande? Diese Beziehung ist hier so wenig als sonst wo einzusehen, sie ist leer; ebenso unverständlich bleibt die Unterscheidung der beiden Erkenntnisvermögen, ebenso unverständlich der Unterschied zwischen Anschauungen und Begriffen.[3]

Wenn aber der Unterschied zwischen Anschauungen und Begriffen dunkel bleibt, so verdunkelt sich auch der zwischen der transszendentalen Ästhetik und Logik. Wenn ich das Band oder die Beziehung zwischen Vorstellung und Gegenstand nicht einsehen kann, so kann ich auch nicht verstehen, wie sich Begriffe auf Gegenstände beziehen wollen; so bleibt die

---

[1] Einzig möglicher Standpunkt usf. Abschn. I. § 3. S. 15—22. — [2] Ebendas. § 3. S. 18 flgd., § 36—45. — [3] Ebendas. § 7. S. 45—48.

objektive Gültigkeit der Begriffe unverständlich, ihre Anwendung und deren Grenze. Wo bleibt also die transszendentale Analytik, welche zeigen will, in welcher Beziehung die Begriffe objektiv gültig sind? Und wo die transszendentale Dialektik, welche zeigen will, in welcher Beziehung die Begriffe objektiv nicht gültig sind?[1]

Die Kritik unterscheidet die Dinge an sich von den Erscheinungen. Diesen Unterschied macht auch die dogmatische Metaphysik, aber so, daß Ding an sich und Erscheinung ein und dasselbe Objekt sind: das Ding, sofern es sinnlich wahrgenommen wird, ist Erscheinung, dagegen Ding an sich, sofern es klar und deutlich gedacht wird. Nicht durch die Sinnlichkeit, nur durch den Verstand läßt sich erkennen, wie die Dinge an sich sind: daher gilt hier das Ding nach Abzug der sinnlichen Erscheinung als Ding an sich. Nach der kritischen Philosophie ist das Ding an sich unerkennbar: es ist das Ding nach Abzug sowohl der sinnlichen als der gedachten Realität, d. h. das Ding an sich ist als Ding gleich nichts; es ist der Gegenstand, an dem nichts gegenständlich ist, d. h. kein Gegenstand. Betrachtet man das Ding an sich als Gegenstand, nimmt man die Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich dogmatisch, so ist die Möglichkeit, sie zu verstehen, vollkommen aufgehoben. Die Kritik zeigt, daß es keine Beziehung der Vorstellungen auf Dinge an sich, keine Verbindung zwischen beiden, also keine Vorstellbarkeit der Dinge an sich, d. h. keine Dinge an sich als Gegenstände geben könne. Setzt man die Dinge an sich als Gegenstände, so hat man den Geist der kritischen Philosophie völlig aus dem Auge verloren.

3. Die realistische Sprache der Kritik.

Es ist wahr, daß die Kritik dieser grundfalschen Auffassung eine gewisse Handhabe bietet. „Sie erwähnt diese Dinge an sich, spricht von diesen Dingen, welche erscheinen, beinahe schon auf der ersten Zeile der Kritik, aber sie behandelt diesen wichtigen Punkt doch so leise, daß da, wo sie über die Realität unserer Erkenntnis Aussprüche tut, sie diese ganze Realität in die Erkenntnis der Erscheinungen setzt, und daß da, wo man gerade am meisten befugt ist, zu erwarten, daß sie die Existenz der Dinge an sich, als der Substrate der Erscheinungen, beweisen werde, nämlich bei der Aufstellung und Widerlegung des Berkeleyischen Idealismus, nichts weiter tut, als daß sie das Dasein der Erscheinungen, also

[1] Einzig möglicher Standpunkt usf. Abschn. I. § 8. S. 48—51.

doch der bloßen Vorstellungen, beweist." „Am Ende läuft doch der kritische Idealismus auf die Behauptung hinaus, daß Erscheinungen (bloße Vorstellungen) existieren, und da kann wohl keine Zusammenstimmung treffender sein, als es diese kritische Behauptung mit dem Berkeleyischen Idealismus ist."

Doch redet die kritische Philosophie auch von den Dingen an sich, als ob sie Gegenstände wären. Wenigstens scheint sie so zu reden. Sie sagt, daß uns die Gegenstände affizieren, daß sie den Stoff der sinnlichen Vorstellungen liefern. Was können diese Gegenstände anders sein als Dinge an sich? Also sind die Dinge an sich Gegenstände! Die kritische Philosophie redet hier die Sprache der dogmatischen. „Es scheint," sagt Beck, „daß die Kritik diese Sprache des Realismus annimmt, lediglich um der Verständlichkeit willen. Denn freilich ist diese Denkart die natürliche, indem jedermann, so lange er die Spekulation von sich schiebt, eine Verbindung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen annimmt, und dafür hält, daß seinen Vorstellungen Objekte entsprechen."[1] Ähnlich urteilte Jacobi, der gerade in diesem Punkte die Hauptschwierigkeit der Kritik fand. Ohne das Ding an sich als Gegenstand anzunehmen, pflegte Jacobi zu sagen, könne man in die Kritik nicht hineinkommen und mit dieser Annahme könne man nicht in ihr bleiben.

Die kritische Philosophie ist demnach entweder unverständlich und ungereimt, oder sie muß so verstanden werden, daß jener Schein einer dogmatischen und realistischen Vorstellungsweise völlig verschwindet. Der Gegenstand der Vorstellung darf nicht als etwas außer der Vorstellung Gegebenes gelten, weil sonst die Frage nach dem Bande zwischen Vorstellung und Objekt unauflöslich wird; sondern er muß als ein Produkt aus den Bedingungen der Vorstellung selbst betrachtet werden. Diese Betrachtungsweise ist „der einzig mögliche Standpunkt". Beck nennt ihn „den Standpunkt der Transszendentalphilosophie", auch wohl „das Transszendentale unserer Erkenntnis".[2]

4. Der unmögliche Standpunkt der Elementarphilosophie.

Diesem wahren Standpunkte hat sich Reinhold genähert, da er aus einem einzigen Prinzip und aus den inneren Bedingungen der Vorstellung das Problem auflösen wollte, aber er hat sich durch die Art

[1] Einzig mögl. Standpunkt usf. § 4. S. 23—31. Vgl. dieses Werk. Bd. V. (5. Aufl.) Kap. IV. S. 583. — [2] Beck: Einzig mögl. Standpunkt. Abschn. II. S. 120.

der Auflösung wieder von dem Ziele entfernt und dadurch sein Werk verdorben. Beck will den Standpunkt gewonnen und das Ziel erreicht haben, dem Reinhold in der Fassung seiner Aufgabe zustrebte und sich annäherte. So stellt sich Beck mit Reinhold in dieselbe Reihe, er will die Aufgabe gelöst haben, die jener ergriffen hatte, und gibt sich demnach selbst die Stellung, welche unserer obigen Erklärung entspricht.[1]

Reinhold hat die Sache schon in der Anlage verschoben. Er will eine neue Theorie vom Vorstellungsvermögen geben, d. h. eine Vorstellung, deren (von der Vorstellung unterschiedenes) Objekt das Vorstellungsvermögen ist. Was verbindet diese Vorstellung mit diesem Objekt? Diese Frage erhebt sich sogleich und bringt die ganze Theorie schon beim ersten Schritt zum Stillstand.[2] In ihrem weiteren Verlaufe nimmt sie einen Weg, der nicht in das Verständnis der kritischen Philosophie hinein, sondern zur dogmatischen Philosophie zurückführt. Die Vorstellung muß von dem Objekt unterschieden und auf dasselbe bezogen werden: so verlangt es der Satz des Bewußtseins. Die Vorstellung entspricht durch ihren Stoff dem Objekte, diesen Stoff empfängt das Vorstellungsvermögen kraft seiner Rezeptivität, welcher der Stoff durch Affektion gegeben wird; die Ursache der letzteren sind die Objekte, die von der Vorstellung unterschiedenen Gegenstände sind die Dinge an sich, diese affizieren das Gemüt, sie machen die Eindrücke. „Hierdurch zeigt die Theorie hinlänglich an," bemerkt Beck, „daß sie mit der dogmatischen Philosophie gleiches Sinnes ist, und stillschweigend so wie diese eine Verbindung der Vorstellung mit ihrem Objekte anerkennt, die doch Nichts ist. Steht aber die Sache so, und wird die Kritik der reinen Vernunft von der Theorie des Vorstellungsvermögens darin richtig ausgelegt, daß jener von dieser die Behauptung zugeschrieben wird, daß die Dinge an sich das Gemüt affizieren und durch ihren Eindruck (ihre Kausalität), wenn gleich nicht die Vorstellungen selbst, so doch den Stoff der Vorstellungen im Gemüte hervorbringen; so kann ich nicht glauben, daß sich die kritische Philosophie von der dogmatischen wesentlich unterscheidet." „Unter dieser Ansicht kann ich in Wahrheit nicht absehen, wozu alles Eifern der kritischen Philosophen gegen die Erkenntnis der Dinge an sich zwecken soll und kann darin nichts mehr als einen armseligen Wortstreit finden."[3]

---

[1] Einzig mögl. Standpunkt. Abschn. I. S. 58—61. Vgl. oben S. 89 u. 90. — [2] Einzig mögl. Standpunkt. S. 61—119. Vgl. bes. S. 64. — [3] Einzig mögl. Standp. Abschn. I. S. 66 u. 67.

Wenn Reinhold in seiner Lehre vom objektiven Stoff der Vorstellungen — Beck nennt diese Lehre „eine Verbindung von leeren Tönen" — zu der Erklärung kommt, das Dasein der Gegenstände außer uns sei ebenso gewiß, als das Dasein einer Vorstellung überhaupt, so ist diese Lehre „der Dogmatismus selbst in seiner ganzen Kraft".[1]

II. Der einzig mögliche Standpunkt.

1. Das ursprüngliche Vorstellen.

So wenig hat Reinhold seine Aufgabe gelöst, so wenig hat er den wahren und allein möglichen Sinn der Kritik durchdrungen. Welches ist nun der wahre und allein mögliche Standpunkt, „der transszendentale", wie Beck ihn bezeichnet, aus welchem die Kritik der reinen Vernunft beurteilt werden muß? Wie allein läßt sich jene Frage nach dem Bande zwischen Vorstellung und Gegenstand auflösen?

Solange der Gegenstand als etwas von der Vorstellung Verschiedenes, als ein Ding außer der Vorstellung gilt, ist die Frage nicht aufzulösen und die Vernunftkritik nicht zu verstehen. Als Ding außer der Vorstellung ist der Gegenstand unvorstellbar, daher die Beziehung oder das Band beider undenkbar. Diese Beziehung ist also nur dann möglich, wenn der Gegenstand selbst Vorstellung ist. Soll eine wirkliche Zusammenstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand stattfinden, so muß sich die Vorstellung zum Gegenstande verhalten wie die Kopie zum Original, wie das Abbild zum Urbild, wie die abgeleitete Vorstellung zur ursprünglichen: also muß der Gegenstand, auf den die Vorstellung bezogen werden kann, selbst eine ursprüngliche Vorstellung, ein Produkt des Vorstellens, d. h. er muß durch ein *ursprüngliches Vorstellen* hervorgebracht sein.[2]

2. Der oberste Grundsatz als Postulat.

In dieses ursprüngliche Vorstellen müssen wir uns versetzen, um zu sehen, wie die ursprüngliche Vorstellung und damit der Gegenstand entsteht, auf den sich unsere objektiven Vorstellungen beziehen. Jetzt löst sich die Frage, in die sich sonst die Philosophie verfängt, und das Band zwischen Vorstellung und Gegenstand, vorher ganz unverständlich und unerkennbar, leuchtet jetzt vollkommen ein. Das ursprüngliche Vor-

[1] Ebendas. Abschn. I. S. 95. — [2] Ebendas. Abschn. II. Darstellung des Transszendentalen unserer Erkenntnis, als des wahren Standpunkts, aus welchem die Kritik der reinen Vernunft beurteilt werden muß. § 1. S. 120—131.

stellen ist die Tätigkeit, welche gefordert wird, um die Aufgabe der Philosophie verstehen und lösen zu können. Nur von diesem Punkte aus ist sie lösbar. Damit ist für die kritische Philosophie jener notwendige, einzige und oberste Grundsatz gefunden, den Reinhold und Änesidemus mit Recht verlangen. Das Thema dieses Grundsatzes ist das ursprüngliche Vorstellen, nicht eine Tatsache, sondern eine Tätigkeit, die man vollziehen muß. Darum hat Reinhold mit seiner „Tatsache des Bewußtseins" jenen Grundsatz verfehlt. Man muß vielmehr fordern, jene Tätigkeit zu vollziehen. Daher kann der oberste und einzig mögliche Grundsatz der Philosophie nur eine Forderung oder ein Postulat sein, nämlich das Postulat: sich ein Objekt ursprünglich vorzustellen oder sich in den Standpunkt des ursprünglichen Vorstellens zu versetzen. So fordert der Geometer, daß man den Raum vorstelle, um seine Dimensionen zu erkennen.[1] Aus dem ursprünglichen Vorstellen erklärt sich das Band zwischen Gegenstand und Vorstellung, also die Erkenntnis und damit aller Verstandesgebrauch. Ohne diese Einsicht ist nichts verständlich. Darum nennt Beck jenes Postulat „das Prinzip alles Verständlichen", „den höchsten Grundsatz" oder „die Spitze alles Verstandesgebrauchs".[2]

3. Der transszendentale Standpunkt.

Es ist der transszendentale Standpunkt, der uns die Einsicht in das ursprüngliche Vorstellen und in die ursprüngliche Erzeugung der Begriffe gewinnen läßt. Nur unter einem solchen Gesichtspunkt ist die Wissenschaft möglich, deren Objekt das ursprüngliche Vorstellen ist: diese Wissenschaft ist die Transszendentalphilosophie, die allein imstande ist, die Erkenntnis zu erklären, das Band zwischen Vorstellung und Gegenstand einleuchtend, den Verstandesgebrauch verständlich zu machen. „Die Transszendentalphilosophie", sagt Beck, ist „eine Kunst, sich selbst zu verstehen."[3]

Der Gründer dieser Philosophie ist Kant, er hat den einzig möglichen Standpunkt zur Auflösung des Erkenntnisproblems entdeckt. Unsere Aufgabe ist, ihn richtig zu verstehen. Diesem Verständnis stellen sich in der Vernunftkritik selbst eigentümliche Schwierigkeiten entgegen;

[1] Einzig möglicher Standpunkt usf. Abschn. II. § 1. S. 124 flgd. Vgl. Grundriß der kritischen Philosophie. Abschn. I. § 8. — [2] Ebendas. Abschn. II. § 2. S. 139. — [3] Ebendas. Abschn. II. § 2. S. 137. § 3. S. 139.

sie liegen darin, daß Kant in seiner Kritik den Leser nach und nach auf jenen einzig möglichen Standpunkt hinführt, daß er auf dem Wege durch die transszendentale Ästhetik und Logik hindurch jene realistische und dogmatische Vorstellungsweise, als ob die Gegenstände der Vorstellung außer der Vorstellung wären, bestehen und dadurch im Kopfe des Lesers einen Begriff sein Wesen treiben läßt, der ihm am Ende das Ziel selbst völlig verdunkelt. Darum will Beck die Methode umkehren und den Leser auf einmal in jenen Standpunkt versetzen. „Hat er einmal diesen Punkt erreicht, so wird er die Kritik im hellen Lichte erblicken." Der Punkt, den Beck ins Auge faßt, ist derselbe, den Kant in seiner Vernunftkritik „die transszendentale Einheit der Apperzeption", „die synthetische Einheit des Bewußtseins" genannt und woraus er die Geltung der Kategorien deduziert hat. Schon vor Beck hatte Fichte dieses Prinzip zur Geltung gebracht: das Ich als die zu postulierende Tat, die alles Wissen begründet.[1]

Eine ursprüngliche Vorstellung ist nur möglich durch eine ursprüngliche Verbindung oder Zusammensetzung (Synthesis), welche selbst nur möglich ist in der Einheit des Bewußtseins, in dem „identischen Selbstbewußtsein", wie Beck sagt. Vor dieser ursprünglichen (nur im Bewußtsein möglichen) Zusammensetzung ist nichts zusammengesetzt. Die ursprüngliche Vorstellung wird Gegenstand, indem die Synthesis bestimmt oder die ursprüngliche Zusammensetzung fixiert oder festgemacht wird. Dadurch wird die Vorstellung ein bestimmtes, erkennbares Objekt, das Bewußtsein erkennt in diesem Objekt seine Vorstellung: dieser Akt ist, wie Beck sich ausdrückt, die Anerkennung der Vorstellung, nämlich die Anerkennung, daß ein Objekt unter einem Begriffe steht oder, was dasselbe heißt, es ist die Vorstellung eines Gegenstandes durch einen Begriff. Diese Vorstellung, welche zugleich das selbstverständliche Band zwischen Gegenstand und Begriff ist, wird also erzeugt durch zwei Akte, in denen nach Beck alles ursprüngliche Vorstellen, aller ursprüngliche Verstandesgebrauch besteht: der erste ist die ursprüngliche Zusammensetzung, der zweite die ursprüngliche Anerkennung. Die ursprünglichen Vorstellungsarten sind die Kategorien. Die Zusammensetzung ist die Synthesis, die Anerkennung ist der Schematismus der Kategorien. Das Vermögen der ursprünglichen Synthesis heißt bei Kant der transszendentale Ver-

[1] Einzig mögl. Standp. Abschn. II. § 2. S. 137–139. Vgl. dazu § 3. S. 139—167. Grundriß der kr. Philos. I. § 9. Über Fichtes Verhältnis zu Beck s. unten Buch III. Kap. II.

stand, das der ursprünglichen Anerkennung die transszendentale Urteilskraft; beide zusammen geben die objektive Vorstellung (Vorstellung des Objekts) oder „die objektiv-synthetische Einheit des Bewußtseins".[1]

4. Raum, Zeit und Kategorien.

Die ursprüngliche Zusammensetzung ist eine Synthesis des Gleichartigen, die entweder vom Teil zum Ganzen oder vom Ganzen zum Teil fortgeht. Die Zusammensetzung des Gleichartigen, die von Teil zu Teil fortgeht zum Ganzen, ist die Größe oder der Raum: nicht etwa der Begriff der Größe, nicht die Vorstellung des Raumes, sondern diese Synthesis ist die Größe oder der Raum selbst. In dieser Zusammensetzung des Gleichartigen wird der Raum erzeugt, er ist diese Zusammensetzung, welche selbst nicht Vorstellung ist, sondern das ursprüngliche Vorstellen. Der Raum ist nicht Anschauung, sondern Anschauen, das reine Anschauen selbst. Man würde die Kritik ganz mißverstehen, wenn man diese Synthesis als eine Anschauung oder Vorstellung nehmen wollte, deren Objekt der Raum ist. Dann würde sogleich die unauflösliche Frage entstehen: wo ist das Band zwischen dieser Vorstellung und diesem Objekte? Noch ist von keinem Objekt die Rede, sondern nur von dem Akte des ursprünglichen Vorstellens. „Sonach ist der Raum selbst ein ursprüngliches Vorstellen, nämlich die ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen. Vor dieser Synthesis gibt es nicht Raum; sondern nur in derselben erzeugen wir ihn. Der Raum oder diese Synthesis ist das reine Anschauen selbst. Die Kritik nennt ihn eine reine Anschauung; ich glaube aber dem Sinne unseres Postulats entsprechender mich auszudrücken, wenn ich diese Kategorie ein Anschauen nenne. Von diesem ursprünglichen Vorstellen ist die Vorstellung vom Raume sehr verschieden; denn diese ist schon Begriff. Ich habe einen Begriff von einer geraden Linie; das ist etwas anderes als wenn ich sie ziehe (ursprünglich synthesiere)."[2] Der Raum ist eine Synthese des Gleichartigen, welche von Teil zu Teil zusammensetzend fortgeht. Dieses Fortgehen ist eine Folge: die Synthese des Gleichartigen als Folge ist die Zeit. Das ursprüngliche Vorstellen ist demnach Raum und Zeit, nicht aber gibt es ursprüngliche Vorstellungen, deren Objekte Raum und Zeit sind.

---

[1] Einzig möglicher Standpunkt. Abschn. II. § 3. S. 155. [2] Ebendas. Abschnitt II. § 3. S. 141. Vgl. Grundriß der kritischen Philosophie. Abschn. I. § 10.

Soll das ursprüngliche Vorstellen ein Produkt haben, so muß es bestimmt, d. h. die Zeit muß fixiert oder festgemacht werden, die Fixierung gibt einen in bestimmter Zeit zusammengesetzten, d. h. einen begrenzten Raum oder eine Figur (Gestalt): diese Fixierung, welche das Vorstellen festmacht und zur Anerkennung bringt, nennt Beck „die ursprüngliche Anerkennung". Ein solches Festmachen ist ein Objektivmachen. Das Vorstellen wird zur Vorstellung, zu einer bestimmten Vorstellung, zur Vorstellung von diesem Gegenstande, von dieser bestimmten Figur: so entsteht das Objekt wie der ursprüngliche Begriff von einem Gegenstande. „Die ursprüngliche Synthesis in Verbindung mit der ursprünglichen Anerkennung erzeugt demnach die ursprünglich-synthetische objektive Einheit des Bewußtseins, das ist: den ursprünglichen Begriff von einem Gegenstande."[1]

Das ursprüngliche Vorstellen ist zweitens eine Synthesis der Gleichartigen, die vom Ganzen zu den Teilen fortgeht. In der ersten Synthesis (Größe) gingen die Teile dem Ganzen voraus, hier ist es umgekehrt: diese Synthesis ist nicht (extensive) Größe, sondern Realität (Sachheit), sie erzeugt als Übergang von einem zum andern ebenfalls Zeit, die Bestimmung (Fixierung) der Zeit in dieser Synthesis gibt die bestimmte Realität, die intensive Größe oder den Grad. Realität ist zunächst nicht ein Begriff von etwas, sondern eine ursprüngliche Vorstellungsart. „Ich synthesire darin meine Empfindung." „Diese Synthesis heißt eine empirische, und die Kritik nennt sie auch eine empirische Anschauung. Wir glauben ihren Sinn entsprechender zu bedeuten, wenn wir sie ein empirisches Anschauen nennen, weil sie nichts anderes als eine der ursprünglichen Vorstellungsarten ist."[2]

So sind auch die Kategorien der Realität (Substantialität, Kausalität, Wechselwirkung) nicht Begriffe oder Vorstellungen von Dingen, sondern ursprüngliche Vorstellungsarten, durch welche überhaupt erst ein bestimmtes Objekt zustande kommt, oder, was dasselbe heißt, die bloß subjektive Wahrnehmung in objektive Erfahrung verwandelt wird. Daß etwas vergeht, wird erst dadurch vorstellbar, daß ein Beharrliches gesetzt wird, in Beziehung worauf der Wechsel stattfindet. Nur so wird die Zeit selbst vorstellbar. Diese Setzung geschieht durch eine ursprüngliche Vorstellungsart: die Kategorie der Substanz. Wir können den

[1] Einzig möglicher Standpunkt. Abschn. II. § 3. S. 144. — [2] Ebendas. Abschn. II. § 3. S. 145 flgd. Vgl. Grundriß d. krit. Philosophie. Abschn. I. § 11.

Wechsel, also die Zeit selbst, nicht vorstellen, ohne ihn an ein Beharrliches zu knüpfen: erst die Kategorie der Substanz macht die Zeit als solche vorstellbar. Daß etwas folgt (nicht bloß in unserer Wahrnehmung, sondern in der Erscheinung selbst), wird erst dadurch vorstellbar, daß ein anderes als notwendig vorhergehend gesetzt wird, also durch die Setzung der notwendigen Folge oder der Kausalität: ohne Kausalität kann die Zeitfolge oder der Zeitpunkt einer Erscheinung nicht objektiv bestimmt werden. Daß Verschiedenes in derselben Zeit oder zugleich stattfindet, wird erst vorstellbar durch die Kategorie der Wechselwirkung, die also das objektive Zeitverhältnis erst macht und darum ursprüngliche Vorstellungsart ist. Dasselbe gilt von den Kategorien der Modalität. Ob eine Vorstellung möglich, wirklich oder notwendig ist, kann nicht aus ihren Merkmalen, sondern nur aus den Bedingungen des ursprünglichen Vorstellens entschieden werden, auf welche die Vorstellung zurückgeführt wird.[1]

Diese Andeutungen genügen, um darzutun, wie Beck in seiner Deduktion der Kategorien mit der Kantischen Lehre von den Grundsätzen des reinen Verstandes vollkommen übereinstimmt. So hatte Kant in den Axiomen der reinen Anschauung die extensive Größe, in den Antizipationen der Wahrnehmung die intensive Größe (Realität), in den Analogien der Erfahrung die Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung, in den Postulaten des empirischen Denkens die Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit der Erscheinungen bewiesen: nicht als Merkmale der Erscheinungen, sondern als deren notwendige Bedingungen, also nicht als Begriffe oder Vorstellungen, sondern als ursprüngliche Vorstellungsarten.

III. Die Beurteilung der Lehre Becks.

1. Die Summe der Lehre.

Betrachten wir Raum und Zeit als ursprünglich gegebene Anschauungen und die Kategorien als ursprünglich gegebene Begriffe, so entsteht die Frage nach dem Objekt dieser Anschauungen und Begriffe, nach der Beziehung dieser Vorstellungen auf ihren Gegenstand, nach dem Bande zwischen beiden, d. h. es entsteht jene nicht bloß unbeantwortbare, sondern

[1] Einzig möglicher Standpunkt usf. Abschn. II. § 3. S. 150—167. Vgl. Grundriß der kritischen Philosophie. § 12 u. 13.

völlig unverständliche, verworrene und alles verwirrende Frage, die jede Erklärung der Erkenntnis, jede Einsicht in die Kantische Kritik unmöglich macht.

Raum und Zeit sind nicht ursprünglich gegebene Anschauungen, sondern das ursprüngliche Anschauen selbst; die Kategorien sind nicht ursprünglich gegebene Begriffe, sondern die ursprünglichen Verstandesfunktionen selbst: Raum, Zeit und Kategorien sind die Arten des ursprünglichen Vorstellens. Man kann diese Vorstellungsarten nicht weiter begründen und ableiten, denn sie sind ursprünglich. So ist die Einrichtung unseres Bewußtseins, unseres Verstandes. Man kann diesen ursprünglichen Verstandesgebrauch nur zergliedern und dadurch verstehen. Versteht man ihn richtig, so kann man alles verständlich machen; ohne diese Einsicht ist nichts verständlich.

Hier haben wir den Hauptpunkt der Beckschen Lehre deutlich vor uns. Diese Einsicht ist es, die er den einzig möglichen Standpunkt nennt, um Kant zu verstehen, die Erkenntnis zu erklären, die Entstehung des Objekts begreiflich zu machen. Darin lag der Schwerpunkt seiner Aufgabe. Er wollte zeigen, daß die Kantische Kritik in der Tat keine andere Aufgabe haben könne und habe als diese.

2. Das ungelöste Problem.

Aber in einem Punkte hat Beck seine Aufgabe nicht gelöst. In dem Objekt bleibt etwas zurück, dessen Entstehung er uns nicht erklärt hat. Was ist das Reale? „Realität", antwortet Beck, „ist kein Begriff, sondern eine ursprüngliche Vorstellungsart. Ich synthesire darin meine Empfindung." Aber woher die Empfindung? Die Synthese geht hier vom Ganzen zum Teil und erzeugt dadurch die intensive Größe oder den Grad; das Ganze ist also in diesem Falle nicht erzeugt, sondern gegeben: es ist die einfache, elementare Empfindung in ihrer eigentümlichen Beschaffenheit. Gewiß entsteht sie in uns, aber durch keine ursprüngliche Zusammensetzung und Anerkennung, die wir uns verständlich machen können. Beck möge uns gezeigt haben, wie wir aus der Empfindung das Objekt entstehen lassen; aber wie die Empfindung selbst entsteht, hat er nicht gezeigt. In diesem Punkte ist Maimon nicht überwunden. Wir stehen, was die Tatsache der Empfindung betrifft, der Frage gegenüber, die Maimon für unauflöslich und darum für das hartnäckige Motiv des Skeptizismus erklärt hatte: „quid facti?" Diese skeptische Frage war, um mit Maimon zu reden, der Schlangenbiß in die Ferse des kritischen Philosophen. Und hier hat auch Beck die verwundbare Stelle.

Zehntes Kapitel.

Jacobis Glaubensphilosophie und ihre Stellung zur Lehre Kants.

I. Das Ergebnis der bisherigen Entwicklung.

Wir fassen den Stand des philosophischen Problems genau ins Auge und ziehen die Summe der ganzen bisherigen Entwicklung, die von Reinhold durch Änesidemus und Maimon zu Beck geführt hat.

1. Um die kritische Philosophie fest zu begründen und vollkommen einleuchtend zu machen, wurde die Deduktion ihrer Grundlehren aus einem Prinzipe gefordert. Diese Aufgabe, die in der Einheit des Grundsatzes bestand, suchte Reinhold in seiner Elementarphilosophie zu lösen. Solange sich die kritische Philosophie auf den Begriff der Dinge an sich außer uns stützt, ist sie von allen Seiten dem Einbruch des Skeptizismus preisgegeben. Reinhold erklärte in seiner Elementarphilosophie das äußere Dasein der Dinge an sich so unzweideutig und verknüpfte diese dogmatische und realistische Vorstellungsweise mit der kritischen so handgreiflich, daß er den Skeptizismus wider sich und Kant hervorrief. Dieser Skeptizismus erhob sich in Änesidemus und traf die Kant-Reinholdische Lehre. (Er hatte die Anwendung jeder Art der Kausalität auf die Dinge an sich für unmöglich erklärt, ein Urteil, worin Schopenhauer in seiner Kritik Kants, wie es scheint, diesem Beispiele seines Lehrers gefolgt ist.)

2. Will sich die kritische Philosophie erhalten, so muß sie jenen Rest der dogmatischen Vorstellungsweise völlig ausschließen, auch den Schein derselben abtun und den Begriff eines Dinges an sich außer uns für nichtig erklären. Entweder die Unmöglichkeit eines solchen Dinges an sich oder die Unmöglichkeit der kritischen Philosophie! Diese muß entweder ganz skeptisch oder ganz idealistisch werden: so steht die Sache infolge der skeptischen Einwürfe. Der Begriff eines Dinges an sich ist unmöglich als Gegenstand außerhalb unseres Bewußtseins. Diese Unmöglichkeit zeigt Maimon, aber er läßt zugleich in dem Bewußtsein etwas gegeben sein (die Empfindung), dessen Ursache unbekannt und unerkennbar ist. So wird er den Skeptizismus zur Hälfte los und behält ihn zur Hälfte; er behauptet die Einheit des Prinzips und den Charakter des Idealismus.

3. Der Begriff eines von der Vorstellung unabhängigen und außer ihr gegebenen Dinges an sich ist überhaupt unmöglich, sowohl außer uns als in uns. Das Erkenntnisobjekt ist durchgängig ein Produkt unseres ursprünglichen Vorstellens, die Einsicht in die ursprünglichen Vorstellungsarten ist zugleich die Einsicht in die Entstehung des Objekts: diese Einsicht ist die Aufgabe der Kritik und dieser Standpunkt der einzig mögliche, um Kant richtig zu würdigen. Die Kantische Lehre ist reiner Idealismus und kann nur als solcher verstanden werden. Der Skeptizismus trifft Reinholds Lehre, nicht die Kantische: dies ist der Standpunkt, welchen Beck sowohl zur Beurteilung der Kantischen Kritik als zur Auflösung des kritischen Problems einnimmt.

Das Ergebnis dieser ganzen Entwicklung in Rücksicht auf die Kantische Philosophie besteht in der Einsicht, daß dieselbe reiner und vollständiger Idealismus sei, daß sie als solcher entweder bejaht und fortgebildet oder verneint und widerlegt werden müsse. Ihr entschiedenes Gegenteil ist der Standpunkt des dogmatischen Realismus. Wenn der kritische Idealismus das Ding an sich außer uns verneint oder verneinen muß, so wird der ihm widerstreitende Realismus ein solches Sein an sich bejahen, aber nicht als Objekt der Erkenntnis, sondern des *Glaubens*, nicht eines dogmatischen, sondern des *natürlichen*, unmittelbaren, notwendigen Glaubens, der eines ist mit dem Gefühle: diesen Standpunkt setzt Friedrich Heinrich Jacobi der Kantischen Kritik entgegen, deren idealistischen Charakter er zuerst erkannt hat; denn die Einsicht, daß die Kantische Philosophie reiner Idealismus sei, brauchte ebensowenig auf Beck zu warten, als Maimon auf Änesidemus.

II. Jacobis Standpunkt und Verhalten zur kritischen Philosophie.

1. Der antidogmatische und antikritische Standpunkt.

Jacobi begegnet uns hier zum zweiten Male. Wir haben ihn in seinem Zusammenhange mit Herder und Hamann in jener Reihe die Glaubens- und Gefühlsphilosophen kennen gelernt, welche die letzte Hand an die Auflösung der dogmatischen Metaphysik legten, und wir haben dort die Wurzeln seines Standpunktes in der Leibnizischen Lehre nachgewiesen.[1] Diese unsere Auffassung findet ihre Bestätigung in

[1] Vgl. meine Geschichte der neuern Philosophie. Bd. III. Leibniz. (4. Aufl.) Buch III. Kap. VIII. S. 698–716.

Jacobi selbst, der in einer seiner Hauptschriften, dem „Gespräch über Idealismus und Realismus", wo er seine Lehre positiv entwickelt, in die Grundanschauungen der Monadologie eingeht und sich mit denselben ausdrücklich einverstanden erklärt. Wir haben nicht die Absicht, Jacobis Lehre zum zweiten Male auseinanderzusetzen, sondern werden hier seinen Gegensatz zu Kant erleuchten und die wichtigste wie lehrreichste Seite desselben hervorheben, nämlich Jacobis Auffassung und Beurteilung der kritischen Philosophie. Überhaupt liegt Jacobis größte Stärke in der Negative, sein Standpunkt erscheint am hellsten in der Entgegensetzung und Verneinung; er hat das Bedürfnis und die Kraft, die ihm widerstreitende Denkweise bis auf den Grund zu durchschauen und sich dabei durch nichts, durch keinen noch so lockenden Schein der Übereinstimmung täuschen zu lassen. Daher sein durchdringender Scharfblick in der Beurteilung sowohl der dogmatischen als der kritischen Philosophie, sowohl der Spinozistischen als der Kantischen Lehre; er spürt die verborgensten Gegensätze heraus und bringt sie ans Licht, er hat von dem Geiste, in welchem ein philosophisches System erzeugt ist, die richtige Fühlung und besitzt daher die seltene und zur fruchtbaren Beurteilung philosophischer Vorstellungsweisen notwendige Gabe, sie im Großen und Ganzen zu erfassen. Und je entgegengesetzter ihm ein System ist, um so mehr erscheinen in der Beurteilung desselben Jacobis Scharfsinn und Spürungskraft in ihrem Element, um so unbefangener und vorurteilsfreier bewegt sich seine Kritik.

Seine aus innerstem Geistesbedürfnis geschöpfte Aufgabe ist auf einen Punkt gerichtet: auf die Erfassung des an sich und in sich Wahren, des ursprünglichen, unbedingten, darum von unseren Vorstellungen unabhängigen Daseins. Eine Philosophie, die ihrer ganzen Verfassung nach unvermögend ist, das Ursprüngliche zu ergreifen, läuft ihm in ihrer Grundrichtung zuwider; ebenso eine Philosophie, für welche das Erkenntnisobjekt mit unserer Vorstellung zusammenfällt und ohne Rest in die letztere aufgeht.

Der dogmatische Rationalismus nahm das demonstrative Denken zu seiner Richtschnur, die mathematische Methode zu seinem Vorbild und wollte nur so viel erkannt haben, als er begriffen, bewiesen, begründet, abgeleitet hatte: daher war das Erkannte hier allemal ein Bewiesenes, Abgeleitetes, also niemals etwas Ursprüngliches. Und da auf diesem Standpunkte das Unerkennbare gleich dem Irrationalen und Unmöglichen erschien, so mußte folgerichtigerweise das ursprüngliche Wesen

und das ursprüngliche Handeln verneint werden. Das ursprüngliche Wesen ist Gott, das ursprüngliche Handeln die Freiheit: die Verneinung des ersten macht den Atheismus, die des zweiten den Fatalismus. Daher mußte die rationalistisch gesinnte Metaphysik notwendig atheistisch und fatalistisch ausfallen; der reinste und folgerichtigste Ausdruck dieser Denkweise war Spinoza: daher Jacobis Gegensatz zur Lehre Spinozas, die er als das reine Kausalitätssystem, welches sie ist, richtig und zuerst erkannt hat.

Die kritische Philosophie erklärt das Erkenntnisobjekt aus der Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen, sie darf deshalb nichts Objektives an sich, kein wirkliches Dasein außerhalb dieser Bedingungen und unabhängig von unserer Vorstellung einräumen; vielmehr muß sie das Objekt vollständig in Vorstellung auflösen und ihre eigene Denkweise durchaus idealistisch gestalten. Hier nimmt Jacobi gegenüber der Kantischen Lehre seinen Standpunkt. Um den letzteren kennen zu lernen, sind unter den Schriften Jacobis besonders folgende wichtig: 1. „David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch," das zwei Jahre nach den Briefen über die Lehre Spinozas erscheint (1787), 2. die später hinzugefügte Beilage „Über den transszendentalen Idealismus", 3. die Einleitung in seine sämtlichen philosophischen Schriften, welche in der Gesamtausgabe, der Werke zugleich die Vorrede zu jenem erstgenannten Gespräch bildet,[1] 4. der Brief an Fichte (1799) mit dem Vorbericht in der Gesamtausgabe,[2] 5. „Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben".[3]

2. Die Beurteilung der Vernunftkritik.

Bevor man für oder wider die Kantische Philosophie Partei ergreift, muß man wissen, was sie ist und vermöge ihrer ganzen Richtung sein muß: sie kann das Erkenntnisobjekt nur als Erscheinung, diese nur als Vorstellung betrachten und das von der Vorstellung unabhängige Ding an sich als Gegenstand nur verneinen. In diesem Sinn ist sie völliger Idealismus. Nur so kann die kritische Philosophie richtig verstanden werden. So versteht sie sich selbst. Wenn die Kritik der reinen Vernunft

[1] Fr. H. Jacobis Werke. Bd. II. 1815. [2] Ebendas. Bd. III. 1816. [3] Zuerst erschienen in Reinholds Beiträgen z. leicht. Übersicht usf. (Drittes Heft 1801.) Der Entwurf dieser Schrift ist einige Jahre früher, der letzte Teil der Ausführung ist von Köppen. Fr. H. Jacobis Werke. Bd. III.

in ihrer zweiten Ausgabe eine „Widerlegung des Idealismus" bringt, so muß man sich dadurch nicht irremachen lassen. Ihre erste Ausgabe ist ihre echte Gestalt, nach der allein sie richtig gefaßt und beurteilt werden kann. Jacobis Scharfblick unterscheidet früher als Schopenhauer, der sich dieser Einsicht rühmt, die erste Ausgabe der Kritik von den folgenden. Sein Gespräch „Über Idealismus und Realismus" erschien einige Monate vor der zweiten Ausgabe der Kantischen Kritik und war also ganz unter dem Eindruck der ersten geschrieben. In der späteren, jenem Gespräch hinzugefügten Beilage „Über den transszendentalen Idealismus" (1815) macht Jacobi auf den bedeutsamen Unterschied der Ausgaben aufmerksam. Er sagt: „In der Vorrede zu der zweiten Ausgabe unterrichtet Kant seine Leser von den Verbesserungen in der Darstellung, die er in der neuen Ausgabe versucht habe, nicht verschweigend, daß mit dieser Verbesserung auch einiger Verlust für den Leser verbunden sei, indem, um einer faßlicheren Darstellung Platz zu machen, manches hätte weggelassen oder abgekürzt vorgetragen werden müssen. — Ich halte diesen Verlust für höchst bedeutend, und wünsche sehr durch dieses mein Urteil Leser, denen es um Philosophie und ihre Geschichte ein Ernst ist, zu einer Vergleichung der ersten Ausgabe der Kritik mit der verbesserten zweiten zu bewegen. Die folgenden Ausgaben sind der zweiten von Zeile zu Zeile bloß nachgedruckt. Zu ganz besonderer Erwägung empfehle ich den Abschnitt in der ersten Ausgabe: Von der Synthesis der Rekognition im Begriff. Da sich die erste Ausgabe schon sehr selten gemacht hat, so sorge man doch wenigstens in öffentlichen und auch größeren privat Büchersammlungen, daß die wenigen davon noch erhaltenen Exemplare nicht zuletzt ganz verschwinden. Überhaupt wird es nicht genug erkannt, welchen Vorteil es gewährt, die Systeme großer Denker in den frühesten Darstellungen derselben zu studieren."[1]

Man braucht in der ersten Ausgabe der Kritik nur die Lehre von Raum und Zeit, die Widerlegung der rationalen Psychologie, namentlich den vierten Paralogismus aufmerksam zu lesen, um einzusehen,

[1] Ebendas. Bd. II. S. 291 flgd. Vgl. dieses Werk. Bd. IV. (5. Aufl.) Buch II. Kap. XVI S. 640. Kant hatte seine „Widerlegung des Idealismus" in der Vorrede der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik wider Jacobis eben erschienene Schrift „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus" gerichtet. Dieser nimmt in der Beilage „Über den transszendentalen Idealismus" Beziehung auf jene Vorrede. — Vgl. dieses Werk. Bd. V. (5. Aufl.) Buch IV. Kap. IV. S. 580 flgd.

daß die Kantische Philosophie nichts anderes ist und sein will als reiner Idealismus. Raum und Zeit sind bloße Vorstellungen, also sind auch die Gegenstände in Raum und Zeit bloße Vorstellungen; die äußeren Anschauungen beziehen sich auf äußere Gegenstände, d. h. auf Gegenstände im Raum, der Raum aber ist in uns, also können auch die äußeren Gegenstände nichts außer uns sein. Das beharrliche Objekt der äußeren Anschauung ist die Materie, sie ist nach Kants ausdrücklicher Erklärung bloße Erscheinung, sie ist nichts außer uns und unabhängig von unserer Sinnlichkeit gleich nichts. Dasselbe gilt von allen empirischen Gegenständen. Was der Realist als ein wirkliches Objekt nimmt, erscheint unter dem kritischen Standpunkte als bloße Vorstellung, und eben diese ihr eigentümliche und notwendige Betrachtungsweise macht den idealistischen Grundcharakter der Kritik. Das geringste Mißverständnis in diesem Punkte verdirbt die ganze Einsicht. Man hat den Geist der Kantischen Lehre völlig verfehlt, sobald man annimmt, daß Gegenstände unabhängig von uns (Dinge außer uns) existieren, die in uns den Stoff der Erfahrung erzeugen; sobald man Gegenstände für Dinge an sich ansieht, die Eindrücke auf unsere Sinne machen und dadurch Empfindungen in uns erregen. In unserer ganzen Erkenntnis ist nichts Objektives in dem Sinne, in welchem der Realist das Objektive versteht, als ein von uns unabhängiges Dasein an sich. Alle Dinge im Raum sind bloß in uns, alle Veränderungen in der Zeit sind bloße Vorstellungsarten, alle Grundsätze des Verstandes bloß subjektive Bedingungen. Die Kritik verneint durchgängig die dogmatisch-realistische Vorstellungsweise und setzt an deren Stelle die transszendental-idealistische.

Descartes hatte bewiesen, daß unsere Vorstellungen und Wahrnehmungen, unsere ganze innere subjektive Welt, wir selbst nur sind unter der Bedingung des Denkens: es war der Standpunkt des subjektiven Idealismus, der sich auf den Satz „cogito ergo sum" gründete. Kant geht weiter. Er beweist, daß auch die Objekte, die äußeren Gegenstände, die Materie, die Sinnenwelt nur unter der Bedingung des Ich ist; er fügt zu dem subjektiven Idealismus den objektiven, zu dem Satze „cogito ergo sum" den Satz „cogito ergo es". Sein Standpunkt ist „Universalidealismus".[1]

Dieser Standpunkt führt notwendig zu dem Ergebnis: das Ich ist alles, außer ihm ist nichts. Auf der einen Seite haben wir den boden-

[1] Ebendas. Bd. II. Einleitung in sämtliche philosoph. Schriften. S. 41.

losen Abgrund des Subjektes, in den alles versinkt; auf der anderen Seite bleibt — nichts. So ist dieser Universalidealismus von der einen Seite ein „System der absoluten Subjektivität", von der anderen „Nihilismus".[1] Es ist „der kräftigste Idealismus", denn er läßt das reale Objekt ohne Rest in die Vorstellung aufgehen; es ist „spekulativer Egoismus", denn er läßt nichts außer dem Ich übrig.

Es leuchtet ein, was die Kritik ist und folgerichtigerweise sein muß. Aber es fragt sich, ob diese Lehre ebenso widerspruchslos feststeht, als ihr Charakter sich folgerichtig entwickelt? Wenn es Dinge an sich im dogmatischen Sinne nicht gibt, so ist außer uns nichts Reales, so kann in uns kein Vermögen sein, welches bestimmt ist, das Reale außer uns zu empfangen, in uns aufzunehmen, die Vorstellung desselben zu vermitteln; so hat die Sinnlichkeit, die ein solches Medium sein soll, gar keine Bedeutung, und es ist nicht zu begreifen, wie die Kantische Kritik ein solches Vermögen einführen und gelten lassen kann, das nur unter einer Bedingung besteht, welche die Kritik selbst aufhebt und aufheben muß.

Hier ist der Stein des Anstoßes, die Hauptschwierigkeit, der Widerspruch in der Kantischen Lehre. Es gibt eine Voraussetzung, ohne welche man in die Kritik nicht hineinkommen kann, und mit welcher es unmöglich ist, in ihr zu bleiben. Diese Voraussetzung betrifft das Dasein der Dinge außer uns als der Ursachen unserer Eindrücke oder Empfindungen, die Dinge an sich als Gegenstände im Sinne des dogmatischen Realisten. „Ich muß gestehen," sagt Jacobi, „daß dieser Anstand mich auch bei dem Studio der Kantischen Philosophie nicht wenig aufgehalten hat, so daß ich verschiedene Jahre hinter einander die Kritik der reinen Vernunft immer wieder von vorne anfangen mußte, weil ich unaufhörlich darüber irre wurde, daß ich ohne jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und mit jener Voraussetzung darin nicht bleiben konnte. Mit dieser Voraussetzung darin zu bleiben, ist platterdings unmöglich."[2]

Die Verneinung der Dinge an sich als realer Gegenstände ist unmöglich, aber unter dem Gesichtspunkte der kritischen Philosophie ist diese Verneinung notwendig. Die Bejahung des realen Daseins der Dinge an sich ist daher der völlige Gegensatz und die völlige Aufhebung des transszendentalen Idealismus: dies ist der Gegensatz zwischen Jacobi

[1] Ebendas. S. 19, 36, 44, 105, 108. Bd. III. S. 44. — [2] Ebendas. Bd. II. Über den transszendentalen Idealismus. S. 304. Vgl. S. 307—310. Einleitung in sämtliche philos. Schriften. S. 35—41.

und Kant, der von Jacobi deutlich erkannte Gegensatz: er bejaht, was Kant verneint und vermöge seines ganzen Standpunktes verneinen muß, er stellt dem System der absoluten Subjektivität den Standpunkt der „absoluten Objektivität" entgegen.[1]

Daß Dinge an sich in Wirklichkeit außer uns existieren, ist eine unmittelbare, ursprüngliche Gewißheit: diese von keinem Beweise abhängige, durch keinen Beweis mögliche Gewißheit ist Glaube. Sobald man diesen Standpunkt nicht nimmt, ist man an den Idealismus und Nihilismus verloren. Um diesen Standpunkt zu behaupten und das Wort Glaube in diesem Sinne anzuwenden, braucht man kein Mystiker, kein Pietist, kein Autoritätsgläubiger, nichts von allem zu sein, was aus dem Jacobischen Glaubensstandpunkte unverständige Gegner machen wollen. Es handelt sich um eine Gewißheit, die auch Hume nicht anders zu bezeichnen wußte als mit dem Wort Glaube. „Da wir keine Tatsache", sagt Hume in seiner Untersuchung über den menschlichen Verstand, „dergestalt auffassen, daß der Begriff ihres Gegenteils unmöglich wäre, so würde zwischen einer Vorstellung, die wir als das Wirkliche bezeichnend annehmen, und einer andern, die wir als solche verwerfen, kein Unterschied vorhanden sein, würde nicht dieser Unterschied mittelst eines gewissen Gefühls gegeben." „Das wahre eigentliche Wort dafür ist Glaube, ein Ausdruck, den jedermann im gemeinen Leben versteht. Und die Philosophie kann nicht mehr herausbringen, sondern muß dabei stehen bleiben, daß Glaube Etwas von der Seele Gefühltes sei, welches die Bejahungen des Wirklichen und seine Vorstellung, von den Erdichtungen der Einbildungskraft unterscheidet."[2]

Nun gibt es einen Weg, auf welchem dieser Glaube, diese Gewißheit äußerer Gegenstände als eines von unseren Vorstellungen unabhängigen Daseins der Dinge niemals in uns erweckt werden kann: durch kein Medium, wodurch wir Eindrücke oder Bilder jener Dinge in uns aufnehmen, also durch kein vermittelndes Vermögen unserer Vernunft, wie Sinnlichkeit, Einbildung usf. Auf diesem Wege erreichen wir immer nur die Gewißheit, daß wir diesen Eindruck, diese Vorstellung, dieses Bild haben, nicht aber, daß in Wahrheit unabhängig von unserer Vorstellung die Dinge an sich existieren. Wir kommen auf solche Weise nie aus dem Netz des Idealismus heraus, mit dem uns der Skeptizismus

[1] Ebendas. Bd. II. S. 29—37. Bes. S. 36. — [2] Ebendas. Bd. II. David Hume über den Glauben usf. S. 160—163.

fängt. Jener Glaube an das Dasein der Dinge selbst ist daher nur möglich durch deren unmittelbare Offenbarung. Alles Unmittelbare ist nicht weiter abzuleiten, zu erklären, zu vermitteln, also unbegreiflich und insofern wahrhaft wunderbar. In der Tat gründet sich auf eine solche wahrhaft wunderbare Offenbarung unser Glaube an das wirkliche Dasein der Dinge, dieser ganz natürliche und gewöhnliche Glaube, der uns auf Schritt und Tritt begleitet: „ohne welchen", wie sich Jacobi ausdrückt, „wir weder zu Tisch noch zu Bett kommen."

Aus unseren Eindrücken, Vorstellungen, Begriffen können wir das Dasein der Dinge nie beweisen, noch desselben jemals gewiß werden. Es ist unmöglich, aus dem Begriff Gottes das Dasein Gottes zu folgern. Der Glaube, es sei möglich, ist die Selbsttäuschung des ontologischen Beweises, der dogmatischen Metaphysik, des gesamten Rationalismus. Spinoza hat das Geheimnis dieses Beweises und damit aller rationalen Erkenntnis verraten, als er das ontologisch bewiesene Dasein Gottes der Natur, dem Naturmechanismus, dem Kausalzusammenhang der Dinge gleichsetzte. Nicht weil wir das Dasein Gottes denken, darum sind wir desselben gewiß; sondern weil Gott ist, darum sind wir seines Daseins gewiß. Wenn er nicht wäre, so könnten wir weder ihn noch überhaupt etwas denken. Diese Wendung oder vielmehr Umkehrung des ontologischen Beweises hatte Kant in seiner Schrift „der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" versucht. Daher fühlt sich Jacobi von dieser Kantischen Schrift so wunderbar angezogen, daß er, wie er erzählt, vor Herzklopfen nicht weiter lesen konnte, ähnlich wie Malebranche, als ihm Descartes' Abhandlung vom Menschen in die Hände gefallen war.

Vom Standpunkt unserer Erkenntnisvermögen aus können wir das wirkliche Dasein nie erfassen, niemals des Wirklichen selbst gewiß werden. Hier geschieht alle Wahrnehmung durch Erkenntnisformen und Erkenntnismittel. Was wir durch diese ergreifen, ist niemals der Gegenstand selbst, sondern immer nur unsere Vorstellung. Die Erkenntnis des Wirklichen außer uns kann daher unmöglich von uns hervorgebracht werden: sie muß uns gegeben werden geradezu durch die Darstellung des Wirklichen selbst, sodaß kein anderes Erkenntnismittel dazwischentritt. Das wirkliche Dasein, das Reale als solches können wir nur erfassen durch unmittelbare Wahrnehmung.

Es läßt sich einleuchtend zeigen, daß in der bloßen Vorstellung das Wirkliche selbst, die Objektivität als solche sich niemals darstellt, denn

alle Vorstellungen der Gegenstände außer uns sind nichts anderes als Kopien, deren Originale die unmittelbar von uns wahrgenommenen wirklichen Dinge sind, also sie sind „bloße den wirklichen Dingen nachgemachte Wesen". Wir müssen daher auch diese Vorstellungen von den Originalen unterscheiden können. Dies ist nur möglich durch Vergleichung; nun sind die Originale die unmittelbar von uns wahrgenommenen wirklichen Dinge, also muß in dieser Wahrnehmung etwas sein, das in der bloßen Vorstellung nicht ist: dieses Etwas ist eben das *Wirkliche*; also ist das Wirkliche gerade dasjenige, was in der bloßen Vorstellung nicht ist und nie sein kann.

Gehen wir nicht von der Wirklichkeit selbst, sondern von unserer Vorstellung aus, so ist es unmöglich, in die Wirklichkeit zu kommen. Wir haben uns den Weg versperrt, wir sind eingesponnen in das Netz unserer Erkenntnisformen, unserer Begriffe, die sich auf die Anschauungen beziehen, welche selbst wieder unter den Formen unserer Sinnlichkeit stehen und in Rücksicht auf Form und Inhalt (Empfindung) durch und durch subjektiv sind. „Ich weiß nicht," läßt Jacobi in jenem Gespräch über Idealismus und Realismus seinen Mitunterredner sagen, „was ich an einer solchen Sinnlichkeit und einem solchen Verstande habe, als daß ich damit lebe; aber im Grunde nicht anders als wie eine Auster damit lebe. Ich bin alles, und außer mit ist im *eigentlichen* Verstande Nichts. Und Ich, mein Alles, bin denn am Ende doch auch nur ein *leeres Blendwerk* von Etwas; die *Form einer Form*; gerade so ein Gespenst, wie die andern Erscheinungen, die ich Dinge nenne, wie die ganze Natur, ihre Ordnung und ihre Gesetze."[1]

Wenn unsere Objekte nicht die wirklichen Dinge selbst sind, sondern unsere Vorstellungen und die Vorstellungen dieser Vorstellungen, so sind wir in dieser Vorstellungswelt gefangen, und je mehr wir in diese subjektive Welt versinken, um so mehr verlieren wir die wirkliche aus den Augen. Wir sind nicht mehr im Zustande des Wachens, sondern des *Träumens*; wir machen uns und unsere Wahrnehmungen nicht mehr abhängig von den wirklichen Dingen und ihrer Offenbarung, sondern meinen, daß die wirklichen Dinge von uns und unseren Vorstellungen abhängen: so befinden wir uns in einer Art Wahnsinn, ähnlich wie der Somnambulist, der auf der Spitze eines Turmes steht und sich einbildet,

[1] Ebendas. S. 230—232, S. 216 flgd.

daß von ihm der Turm und vom Turme die Erde abhänge, während in Wahrheit der Turm von der Erde und er vom Turme getragen wird.[1]

Nun nimmt die kritische Philosophie ihren Standpunkt so, daß sie unsere subjektiven Erkenntnisvermögen und Erkenntnismittel als die Bedingungen der Objekte betrachtet, also kein anderes Objekt kennt, als bloße Vorstellungen, d. h. solche, in denen das Wirkliche nicht erscheint, noch je erscheinen kann. Auf diese Weise spinnt sie sich in das Netz des Idealismus hinein und gerät in jenen träumenden, dem Somnambulismus vergleichbaren Zustand. Die wirklichen Objekte sind ihr unfaßbar. Was sie Objekte nennt, die Erscheinungen, sind nichts Wirkliches und Wesenhaftes, sondern „Gespenster durch und durch".[2]

3. Kants und Jacobis Glaubenslehre.

An einer Stelle findet Jacobi eine Berührung mit der Kantischen Lehre. Die Vernunftkritik hat bewiesen, daß es keine Verstandeserkenntnis der Dinge an sich, keine Metaphysik des Übersinnlichen gibt, daß der gesamte Rationalismus der dogmatischen Philosophie verkehrt und nichtig ist. Diese Einsicht hat Jacobis ganzen Beifall, diese Zerstörung des unechten Rationalismus rühmt er als „echten Rationalismus", als „Kants große Tat und unsterbliches Verdienst". Wie Jacobi bejaht auch Kant die Realität der Dinge an sich; wie Jacobi bejaht auch Kant diese Realität als Objekt nicht der Verstandeserkenntnis, sondern des Glaubens; diesen Glauben erhebt auch Kant über alles Wissen und gibt der praktischen Vernunft, welche den Glauben begründet, den Primat über die theoretische.[3]

Indessen ist auch in diesem Punkte der Gegensatz beider größer als die Verwandtschaft. Jacobis Naturglaube und Kants Vernunftglaube sind grundverschiedener Art. Etwas ganz anderes versteht Jacobi unter Vernunft, etwas ganz anderes Kant; die Standpunkte beider sind in Ansehung sowohl des Glaubens als der Vernunft einander völlig entgegengesetzt: Jacobis Glaube ist eine durch die Offenbarung des Wirklichen selbst unmittelbar in uns erweckte *theoretische* Gewißheit des Daseins der Dinge an sich, Kants Glaube dagegen eine in der Beschaffenheit unserer subjektiven Natur allein gegründete, lediglich *praktische* Gewißheit. Nach Jacobi ist unsere Vernunft die unmittelbare Wahrnehmun

[1] Ebendas. S. 236. [2] Ebendas. S. 36. — [3] Ebendas. Bd. II. S. 33.

(das Vernehmen) des Übersinnlichen als eines wirklichen Objekts; gerade in dieses Vernunftvermögen setzt derselbe den ganzen Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier, während der Unterschied des tierischen und menschlichen Verstandes nur relativ und graduell ist. Nach Kant dagegen gibt es überhaupt in der menschlichen Vernunft kein unmittelbares Wahrnehmungsvermögen des Übersinnlichen; nach ihm ist die Vernunft, welche Jacobi behauptet, unmöglich. Daher findet dieser auch in der Kantischen Glaubenslehre denselben Idealismus und Subjektivismus wieder.

Das praktische Glaubensvermögen der Vernunft gründet sich bei Kant auf deren theoretisches Unvermögen. Erst vernichtet der kritische Philosoph der sinnlichen Erkenntnis zuliebe die Erkenntnis des Übersinnlichen, dann erhebt er der Gewißheit des Übersinnlichen zu Liebe den Glauben über das Wissen. Nennen wir die Gewißheit des Übersinnlichen Metaphysik, so „untergräbt der Kritizismus zuerst, der Wissenschaft zu Liebe, theoretisch die Metaphysik, dann, weil nun alles einsinken will in den weit geöffneten bodenlosen Abgrund einer absoluten Subjektivität, wieder, der Metaphysik zu Liebe, praktisch die Wissenschaft".[1]

Das Wissen, über welches Kant den Glauben erhebt, ist selbst kein wirkliches Wissen, sondern eine solche Erkenntnis, in welcher die Kritik alle Bedingungen aufgehoben hat, die allein der Erkenntnis den Charakter der Wahrheit und Objektivität geben. Was also gilt eine solche Erhebung des Glaubens? Wissen und Glauben finden sich bei Kant in einem durchgängigen Widerstreit und nur in einer scheinbaren Versöhnung. Die Wissenschaft verneint, was der Glaube bejaht: die einleuchtende Realität des Übersinnlichen. Und dieser Widerstreit wird dadurch nicht geschlichtet, daß ihm mit dem sogenannten Primat der praktischen Vernunft ein Ende gemacht wird. Erst tut die Kritik alles Mögliche, um den Verstand in Rücksicht auf die Erkenntnis des Übersinnlichen vor der Vernunft als einer Betrügerin zu waren; dann, nachdem sie die Vernunft verdächtig gemacht und als ohnmächtig hingestellt hat, fordert sie vom Verstande die Unterordnung unter den Glauben *dieser* Vernunft! Ein solcher auf das theoretische Unvermögen der Vernunft gegründeter Glaube ist schon durch diesen seinen Grund entwertet. Nachdem die Vernunft genötigt worden ist, auf dem theoretischen Felde die Waffen zu strecken und sich dem Verstande auszuliefern, ist die Unterordnung des Verstandes

[1] Ebendas. S. 44.

unter den praktischen Vernunftglauben nur ein scheinbarer und leerer Sieg, der nichts ausrichtet. In dieser Schätzung der Vernunft, der die Kritik jedes unmittelbare Wahrnehmungsvermögen des Übersinnlichen abspricht, findet Jacobi die Hauptdifferenz zwischen sich und Kant. Von hier aus sucht er die Kantische Lehre aus den Angeln zu heben in seiner Schrift: „Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen".

4. Die Widerlegung des Kantischen Idealismus.

Die Kritik muß als transszendentaler Idealismus, der sie ist und sein will, die Objektivität der Dinge an sich oder die von uns unabhängige Wirklichkeit und Realität der Objekte folgerichtigerweise verneinen. Wenn sie nun dieselbe dennoch in irgendeiner Rücksicht bejaht, so kommt sie dadurch in Widerstreit mit ihrem eigenen Wesen und wird uneins mit sich selbst. In dem Gespräch über „Idealismus und Realismus" und den damit verbundenen Schriften hatte Jacobi besonders diesen Charakter der kritischen Philosophie erleuchten wollen, wonach sie reiner Idealismus, Universalidealismus sei und sein müsse. In der Abhandlung „über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen", will er den Widerspruch dartun, in den die Kritik durch die Bejahung der Dinge an sich mit ihrem eigenen Wesen und ihrer ganzen Aufgabe gerät. Ihre Aufgabe fordert, daß sie das Erkenntnisobjekt aus den Bedingungen unserer Erkenntnis, d. h. aus unseren Erkenntnisvermögen hervorgehen läßt und ableitet: sie soll das Objekt aus dem Subjekte deduzieren. Die Lösung dieser Aufgabe ist die *völlige* Deduktion. Außerhalb unserer Erkenntnisvermögen darf demnach von dem Objekte folgerichtigerweise *nichts* übrig bleiben. Was übrig bleibt, ist kein Objekt mehr, keine Aufgabe für uns, nichts, das uns noch bewegen und beschäftigen könnte. „Denn das Objekt", sagt Jacobi, „ergab sich dergestalt notwendig aus dem Subjekt allein, daß jenem, als für sich bestehend, kaum noch eine sehr zweideutige Existenz, aus dem Gerüchte der Empfindung, ganz außerhalb der Grenzen des Erkenntnisvermögens gelassen werden durfte. Hier im Leeren mochte es denn, als an sich wirklich, aber als von uns unerkannt und unerkennbar, beseitigt, ein otium cum dignitate genießen, und seine problematische Wichtigkeit ungestört behaupten".[1]

---

[1] Ebendas. Bd. III. S. 73 flgd.

Was wir von den Dingen erkennen, das erkennen wir nur durch die Mittel unserer Natur: darum können wir die Dinge selbst niemals durch deren eigene unmittelbare Offenbarung erfassen. Eine solche Wahrnehmung wäre Erkenntnis a posteriori, eine solche Erkenntnis wäre wirkliche Erfahrung. Wirkliche Erfahrung der Dinge in diesem Sinn ist unter dem kritischen Gesichtspunkte von vornherein unmöglich, a priori unmöglich. Die Erfahrung, welche übrig bleibt, geschieht durch die Natur unserer Erkenntnisvermögen, die a priori sind: also folgt „die apriorische Möglichkeit des Erfahrens nur aus der apriorischen Unmöglichkeit, irgendetwas wahrhaft zu erfahren.“[1]

Setzen wir, daß die Aufgabe der Kritik völlig gelöst und das Objekt ohne Rest aus dem Subjekt deduziert wäre, so würde damit die Erkenntnis völlig fertig und ausgemacht sein; es bliebe ihr nichts zu tun übrig, denn es wäre nichts da, was sie zu weiterem Streben reizen könnte. Soll nun die Erkenntnis einen solchen Zustand der Vollendung nicht erreichen können, so darf auch das Objekt außerhalb der Erkenntnis nicht ganz beseitigt werden; man muß es daher als ein für sich bestehendes Ding, als Ding an sich existieren und gelten lassen. Daher wird das Dasein eines solchen Objekts behauptet, es steht mit dem Subjekt in einer geheimnisvollen, unerklärlichen Gemeinschaft, in einer „mystischen Verbindung“, in einer Art „Kryptogamie“.[2]

So kommt in die Rechnung der kritischen Philosophie außer den subjektiven Erkenntnisbedingungen, welche die alleinigen Faktoren sein sollen, noch ein zweiter Faktor: das Ding an sich als ein unerkennbares, aber objektives x. In Wahrheit heben sich die beiden Faktoren gegenseitig auf, und es kann jetzt kein wirkliches, positives Produkt mehr zustande kommen; aber es wird der Schein erzeugt, als ob sie sich gegenseitig verstärken. Hier ist in der Grundlage des ganzen Systems die Uneinigkeit mit sich selbst. Daher wird die Ausführung so „dädalisch“, daher „die Chamäleonsfarbe“ aller Ergebnisse das charakteristische Grundgebrechen dieser Philosophie, daher „die Amalgamation von künstlicher Zweideutigkeit“. Seiner ganzen Anlage nach soll und will das kritische System vollständiger Idealismus sein. Jetzt ist es halb a priori und halb empirisch, halb Idealismus und halb Empirismus, schwebt zwischen beiden entgegengesetzten Charakteren in der Mitte und berichtigt oder ergänzt den einen durch den andern. Wer ihm den Idealismus vorwirft,

[1] Ebendas. S. 75 flgd. — [2] Ebendas. S. 75.

dem hält es seinen realistischen Charakter entgegen; wer sich an den Empirismus stößt, dem zeigt es sich von der Seite des Idealismus; wer beides haben will, dem wird es als Ideal-Realismus präsentiert. Es tut, als ob es in der Tat die Vereinigung dieser Gegensätze wäre; es läßt seine Zweideutigkeit als „Zweiendigkeit“ erscheinen und gewinnt unter diesem Scheine die große Zahl seiner Anhänger. „Durch diese Uneinigkeit des Systems mit sich selbst, gleich in der Grundlage, mußte die Ausführung desselben so dädalisch werden, daß es ebenso schwer ist, seine wirklichen Widersprüche zu zeigen, als den bloß scheinbaren das widersprechende Ansehn zu benehmen; eben so schwer, das Richtige des Systems zu verteidigen, als das Unrichtige zu widerlegen. Gerade einer solchen Amalgamation von künstlicher Zweideutigkeit hat es größtenteils seine Gunst und die zahlreiche Schar fortwährend standhafter Freunde zu danken. Sein Grundgebrechen, seine Chamäleonsfarbe, daß es halb a priori, halb empirisch sein, zwischen Idealismus und Empirismus in der Mitte schweben soll, kömmt ihm bei dem größeren Publikum sehr zustatten. Etwas im Menschen widersetzt sich einer absoluten Subjektivitätslehre, dem vollkommenen Idealismus; man ergibt sich aber leicht, wenn nur der Name des Objektiven bleibt. Das Schaugerüst von Objektivität im Kantischen System übte den Scharfsinn seiner Bekenner, man erhielt Gelegenheit, aus widersprechenden Stellen der Kritik zu beweisen, daß Kant sich nicht widerspreche; den Idealismus durch Empirismus, den Empirismus durch Idealismus wieder gut zu machen; die Vortrefflichkeit des Systems eben in dieser Zweiendigkeit zu finden, und sich überhaupt nach beliebigem Geschmack in demselben einzurichten.“[1]

Dieser Schein der Objektivität, den die Kantische Philosophie annimmt, ist falsch. Die Vernunft kann hier kein anderes Objekt anerkennen, als welches der Verstand erkennt; dieser hat, was die Erkenntnis der wirklichen Dinge betrifft, gar nichts hinter sich; er hat nichts vor sich als die Sinnlichkeit, die selbst nichts vor sich hat, als ihre eigenen Grundformen. „In einem zwiefachen Hexenrauche, Raum und Zeit genannt, spuken Dinge, Erscheinungen! in denen nichts erscheint: und das ist die ganze Offenbarung, welche uns geschieht; so allein empfängt unsere nie wahrhaft etwas empfangende Empfänglichkeit.“[2] Die Vernunft wird zurückgeführt auf den Verstand, der sich durch die Einbildungskraft auf die Sinnlichkeit bezieht, die selbst wieder von der Einbildungskraft als einem

[1] Ebendas. Bd. III. S. 76 flgd. — [2] Ebendas. S. 111.

Vermögen der Anschauungen a priori abhängt. So ruht die Vernunft auf dem Verstande, dieser auf der Einbildungskraft, diese auf der Sinnlichkeit, die selbst wieder auf der Einbildungskraft ruht. Die Welt ruht auf dem Elephanten und der Elephant auf der Schildkröte. Die Rolle der Schildkröte spielt in der kritischen Philosophie die Einbildungskraft und zwar zweimal: erst trägt sie den Verstand und wird von der Sinnlichkeit getragen, und dann ist sie es wieder, welche die Sinnlichkeit trägt. „Sie ist die wahrhafte Schildkröte, das Wesende in allen Wesen." Diese transszendentale Einbildungskraft produziert und reproduziert. Was sie produziert, ist Vorbild, Gegenstand, Objekt; die Reproduktion desselben ist Nachbild oder Vorstellung. So ist das Objekt durchaus subjektives Produkt.[1] Das Objekt soll zustande kommen durch eine Synthesis vermöge unserer apriorischen Erkenntnisform, also durch eine Synthesis vermöge der reinen Anschauung und des reinen Verstandes, d. h. durch eine Synthesis, die in Raum, Zeit und im reinen Bewußtsein stattfindet. Wie aber schlingt sich der erste synthetische Knoten?

Die Bedingungen der reinen Synthesis sind reine Einheit und reine Vielheit. Wie kann der Raum, die Zeit, das reine Bewußtsein sich in sich selbst vermannigfaltigen? Wir haben hier drei Unendlichkeiten, zwei der Rezeptivität und eine der Spontaneität. Wie kommt in diese die Endlichkeit? Was befruchtet Raum und Zeit a priori mit Zahl und Maß und verwandelt sie in ein reines Mannigfaltiges? Wie kommt dieser reine Vokal zu einem Mitlauter? „Vielmehr, wie setzt sich sein lautloses ununterbrochenes Blasen, sich selbst unterbrechend, ab, um wenigstens eine Art von Selbstlaut, einen Akzent zu gewinnen?" Die Bedingungen zur Verknüpfung des Mannigfaltigen fehlen. Es ist demnach unbegreiflich, wie jener synthetische Knoten sich schlingt, wie ein Objekt, wie überhaupt etwas unter diesen Bedingungen zustande kommen soll. In Wahrheit kommt auch nichts zustande. Das ganze System hat, wie Jacobi entscheidet, nicht einmal den Bestand einer Seifenblase.[2]

III. Jacobis Stellung in der nachkantischen Philosophie.

Wir können Jacobis Beurteilung und Widerlegung der Kantischen Lehre in zwei Sätze zusammenfassen. Die kritische Philosophie will reiner und vollständiger Idealismus (Universalidealismus) sein und ist

[1] Ebendas. S. 115 u. 116. — Ebendas. S. 116 u. 117. — [2] Ebendas. S. 113 u. 114.

darum notwendig Nihilismus: dies ist das eine Thema der Jacobischen Kritik. Die Kantische Lehre will nicht Nihilismus sein und zieht deshalb den Idealismus so weit zurück, daß der Realismus daneben Platz findet; sie amalgamiert beide Systeme und tut, als ob sie eines wären: dies ist das zweite Thema der Jacobischen Kritik. Es ist in Wahrheit nur der Schein des Realismus, den sich die Kantische Philosophie gibt: sie hört nicht auf nihilistisch zu sein, sie wird nur zweideutig und widerspruchsvoll. Das Objekt, welches lediglich aus subjektiven Bedingungen deduziert werden soll, kommt nicht zustande; das Objekt, welches als Ding an sich „als etwas außer dem Erkenntnisvermögen" eingeführt wird, bringt das System in Verwirrung und streitet mit dessen ganzer Grundlage. Diesen schwankenden, mit sich selbst uneinigen Charakter der Kantischen Lehre läßt Jacobi besonders in seiner letzten Schrift „über das Unternehmen des Kritizismus" usf. hervortreten. Hatte er früher die Kantische Kritik im wesentlichen als reinen Idealismus beurteilt, so beurteilt er sie hier als Ideal-Realismus; sie erscheint ihm nicht mehr als ein Ganzes, das sich aus einem Grundgedanken folgerichtig entwickelt, sondern als ein Kompositum aus zwei verschiedenen Stücken, die nicht zueinander passen und darum auch niemals ein Ganzes ausmachen. Der polemische Ton, den Jacobi gegen Kant anschlägt, ist in der letztgenannten Schrift am stärksten; er führt nicht mehr die Sprache der Anerkennung, sondern nur die der Verwerfung. Übrigens steht die Schrift in Ansehung ihrer Form weit hinter den früheren zurück, und die Schwächen des Jacobischen Stils, die gesperrte Schreibart, die bildlichen Ausdrücke mit schiefen Nebenvorstellungen, der gehäufte Gebrauch bildlicher Figuren überhaupt und ein gewisser ins Breite gezogener rhetorischer Schwulst zeigen sich hier in einer lästigen Zunahme und machen die Schrift schwer genießbar.

Der reine Charakter und die folgerichtige Entwicklung der kritischen Philosophie muß jene Kantischen Halbheiten abtun und ganzer, vollständiger Idealismus aus einem Stück sein. Diese Richtung ergreift Fichte und führt sie durch: daher erkennt Jacobi in ihm den reinsten Ausdruck und Typus der kritischen Philosophie, wie in Spinoza den der dogmatischen. In seinem Briefe an Fichte, nachdem dieser sein ursprüngliches System schon vollendet hatte, nennt ihn Jacobi „den wahren Messias der spekulativen Vernunft, den echten Sohn der Verheißung einer durchaus reinen, in und durch sich selbst bestehenden Philosophie". Und er betrachtet Kant im Hinblick auf Fichte nur noch als dessen Vorläufer, als den „Königsberger Täufer". „So fahre ich denn fort", schreibt Jacobi, „und rufe zuerst,

eifriger und lauter, Sie noch einmal unter den Juden der spekulativen Vernunft für ihren König aus; drohe den Halsstarrigen es an, Sie dafür zu erkennen, den Königsberger Täufer aber nur als ihren Vorläufer anzunehmen." „Nur Einer (unter den Juden der spekulativen Vernunft) bekannte sich öffentlich und aufrichtig zu Ihnen, ein Israelit in dem kein Falsch ist, Nathanael Reinhold." „Ich bin ein Nathanael nur unter den Heiden. Wie ich nicht zum alten Bunde gehörte, sondern in der Vorhaut blieb, so enthalte ich mich auch des neuen, aus derselben Unfähigkeit und Verstockung."[1]

So in den Standpunkt Jacobis gestellt, mit diesem Vorblick auf Fichte, mit diesem Rückblick auf Reinhold schließen wir hier das erste Buch der Geschichte der nachkantischen Philosophie. Jacobis Stellung selbst, verglichen mit philosophischen Problemen der nachkantischen Zeit, ist von bedeutsamer und umfassender Art. Sie erscheint wegweisend in doppelter Hinsicht. In seiner Beurteilung der Kantischen Lehre zeigt Jacobi die Richtung, in welcher aller in die kritische Philosophie folgerichtig fortschreiten kann; mit seinem eigenen Standpunkte weist er auf die entgegengesetzte Richtung. Wider den kritischen Idealismus bejaht er den Realismus, dessen Thema das wahrhaft wirkliche, ursprüngliche Sein, das Sein an sich ist. In diesem Punkte können die nachkantischen Realisten, insbesondere die Herbartianer, mit ihm übereinstimmen. Aber Jacobi bejaht das Sein an sich als ein Objekt nicht der metaphysischen Erkenntnis, sondern des in unserem natürlichen Gefühl unmittelbar gegründeten Glaubens. Dieser Glaube hat ein übersinnliches Objekt und eine anthropologische Wurzel: hier ist der Berührungspunkt und die Verwandtschaft zwischen Jacobi und Fries. Daß uns die Wirklichkeit als solche in Wahrheit einleuchtet, kann nicht durch unsere subjektiven Erkenntnisformen vermittelt werden, sondern nur durch unmittelbare Offenbarung geschehen, deren Urquell Gott selbst ist. So ist unser natürlicher Glaube zugleich göttliche Erleuchtung, und die Jacobische Glaubensphilosophie nimmt damit einen gewissen theosophischen Charakter an. Derselbe Grund, aus welchem Jacobi den kritischen Idealismus verneint und das von unseren Vorstellungen unabhängige Reale (Sein an sich) bejaht, nötigt ihn auch, dieses Realprinzip individualistisch zu fassen; die anthropologische Wurzel des Glaubens ist das Gefühl unserer eigenen, ursprünglichen Individualität, unseres innersten monadischen Wesens: hier ist

[1] Ebendas. Bd. III. S. 9 flgd., 13 flgd.

der Punkt, in welchem Jacobi sich mit Leibniz einverstanden wußte, und worin die Individualisten der nachkantischen Zeit, selbst Schopenhauer, der seine Vernunft- und Gotteslehre verwirft, eine Berührung mit ihm finden könnten. In Jacobi kreuzen sich auf eigentümliche Weise alle nachkantischen Richtungen, und wenn wir in diesem Kreuzungspunkte auch keineswegs das Ziel und die Lösung jener neuen Aufgaben sehen, so können wir doch nirgends besser erkennen, wie nahe dieselben beieinander liegen und sämtlich aus einer Wurzel hervorgehen. Was wir in dem letzten Kapitel unserer Einleitung auseinandergesetzt haben, vergegenwärtigt und bestätigt uns in der Betrachtung Jacobis dieses letzte Kapitel, welches den Weg von Kant zu Fichte darstellen sollte.



Zweites Buch.

Fichtes Leben und Schriften.



Erstes Kapitel.

Charakteristik Fichtes. Die Grundzüge seiner Gemütsart.

Fichte ist unter den Philosophen der neuen Zeit eine Charaktererscheinung einzig in ihrer Art, denn es vereinigen sich in ihm zwei Faktoren, die sonst einander abstoßen: die nach innen gekehrte Liebe zur Spekulation und ein feuriger, auf den Schauplatz der Welt gerichteter Tatendurst. Neben den kontemplativen Denkern wie Descartes, Spinoza und Kant, macht Fichte den Eindruck eines von praktischen Zwecken bewegten und angespannten Charakters, sodaß er im Gegensatze zu jenen theoretischen Geistern eine überwiegend praktische und aktive Natur zu sein scheint; neben einem Weltmanne wie Leibniz macht er den entgegengesetzten Eindruck einer unpraktischen, zur Anpassung an die gegebenen Verhältnisse und zu deren gefügiger Behandlung völlig unbrauchbaren Natur. Sein Tatendurst ist weder der Drang noch das Geschick zu einer weltmännischen Laufbahn. Was für diese ein großes Talent ist, ich meine jene Schlangenklugheit im guten Sinne des Worts, die ihren Weg findet, ihr Ziel erreicht, ohne je mit dem Kopf wider die Wand zu rennen, kann für einen Tatendurst anderer Art leicht ein Hindernis sein und ist darum selten mit ihm vereinigt. Wer auf die Menschen unmittelbar von innen heraus einwirken, ihre Herzen erschüttern, ihre Gesinnungen läutern und umwandeln will, sieht einen spröden Stoff vor sich, der zu einem kühnen Angriff und zu einer gründlichen Umbildung auffordert. Ein solcher Tatendrang, der in der menschlichen Innenwelt seinen Wirkungskreis, in der sittlichen Erhebung und Erneuerung des Menschen sein Ziel sucht, ist reformatorischer und religiöser Art; sein Werkzeug sind nicht diplomatische oder politische Künste, sondern einzig und allein die Kraft des lebendig machenden W o r t s, und als die nächste Form, in welcher eine tatendurstige Seele dieser Art ihre Lebensbestimmung erblickt, gibt sich der Beruf des Predigers. Der Predigerberuf, so häufig in der Welt, wenn man die Plätze zählt, die seinen Namen führen, ist der Geistesanlage nach einer der seltensten. Fichtes Natur hatte etwas von dieser seltenen Begabung. Es trieb ihn, durch die Macht des Worts erneuend und sittlich

erhebend auf die Menschen zu wirken. Die Natur hatte einen religiösen Redner in ihm angelegt. Wenn man daher von seinem Tatendurst und von seiner praktischen Natur redet, so darf man dabei nicht an die Führung der Weltgeschäfte denken, sondern muß sich in ihm eine reformatorische Kraft vorstellen, die in der Philosophie ihr Element und ihre Erfüllung fand.

Diesem Drange kam die Kantische Philosophie entgegen mit ihrer neuen, in die Tiefe eindringenden Erkenntnis der menschlichen Natur, mit ihrem unbedingten, an die menschliche Gesinnung gerichteten Sittengesetze, mit ihren großen moralischen Aufgaben. Ähnlich wie Reinholds Gemüt zunächst von dem sittlich-religiösen Charakter der neuen Lehre ergriffen wurde, empfing auch Fichte von der praktischen Seite aus die erste ihm ins Herz dringende Wirkung, die aber bei ihm um so viel mächtiger einschlug, als seine Natur gewaltiger und energischer war als die Reinholds. Die höchste Wirkung, welche die Kantische Philosophie in dieser Richtung machen konnte, hat sie in verschiedener Weise auf Schiller und Fichte hervorgebracht. Sie fand in diesem den zum Ausbruch bereiten Funken und gab ihm die Nahrung zu einer schnellen und feurigen Entfaltung; Fichte ergriff die Kantische Philosophie von vornherein in einer höchst eigentümlichen und keineswegs schulmäßigen Weise. Wie er sie kennen lernt, so erscheint sie ihm nicht bloß als eine neue Wahrheit, sondern als ein H e i l m i t t e l gegen das sittliche Verderben der Menschen wie gegen die Ungerechtigkeit öffentlicher Zustände; die Art, wie sie ihm einleuchtet, ist nicht bloß Aufklärung, sondern ganz eigentlich B e k e h r u n g. Es war ihm ein Herzensbedürfnis, dieser neuen Erkenntnis gemäß Menschen zu bilden. In seiner Lebensrichtung wie in seiner Bildungsweise lag nichts von der Art eines deutschen Gelehrten, welche in Kant die vorherrschende war. Rechne man immer zu dieser Art auch die Größe der Gelehrsamkeit und den äußeren Umfang des Wissens. „Zu einem Gelehrten von Metier", sagt er selbst von sich, „habe ich gar kein Geschick; ich mag nicht bloß denken, ich will handeln." Er empfängt die Kantische Lehre, nicht wie ein Schüler vom Meister das vorgebildete System, nach dessen Richtschnur er sich fügt, sondern wie ein Jünger die Mission, die er zu er- erfüllen und mit seinem Leben zu besiegeln in sich die Kraft und den Beruf findet. So ist die Kantische Philosophie n u r von Fichte ergriffen worden; darum hat er, wie kein anderer, sie fortgebildet und gelehrt. Diese Lehrart machte ihn auch auf dem Katheder groß und erzeugte jene hinreißende Wirkung, die uns unmittelbare Zeugen geschildert haben, und die wir

selbst noch aus seinen Schriften nachempfinden. Ihm war jede Lehrstunde nicht wie ein Amtsgeschäft, das er verrichtet, sondern wie eine Mission, die er erfüllt, und die als Tat in die Ewigkeit fortwirken soll; er lehrte die Philosophie nicht bloß, er predigte sie; sein Katheder hätte im Laufe des Vortrags jetzt eine Kanzel, jetzt eine Rednerbühne sein können. „Er spricht eben nicht schön," so schildert ein Zeitgenosse seine Art zu reden und zu lehren, „aber alle seine Worte haben Gewicht und Schwere. Seine Grundsätze sind streng und wenig durch Humanität gemildert. Wird er herausgefordert, so ist er schrecklich. Sein Geist ist ein unruhiger Geist; er dürstet nach Gelegenheit, viel in der Welt zu handeln. Sein öffentlicher Vortrag rauscht daher, wie ein Gewitter, das sich seines Feuers in einzelnen Schlägen entladet. Er erhebt die Seele, er will nicht gute, sondern große Menschen machen. Sein Auge ist strafend, und sein Gang ist trotzig. Er will durch seine Philosophie den Geist des Zeitalters leiten; seine Phantasie ist nicht blühend, aber energisch und mächtig, seine Bilder sind nicht reizend, aber sie sind kühn und groß. Er dringt in die innersten Tiefen seines Gegenstandes ein und schaltet im Reiche der Begriffe mit einer Unbefangenheit umher, welche verrät, daß er in diesem unsichtbaren Lande nicht bloß wohnt, sondern herrscht."[1]

Eine solche Herrschaft kann nur auf einer einzigen Grundlage ruhen, auf der Festigkeit der eigenen Überzeugung, die jeden Zweifel an sich und damit jedes Zugeständnis an eine fremde Meinung schlechterdings ausschließt. In der Kraft der Überzeugung liegt die Gewalt einer Persönlichkeit, wie Fichte war; er gehörte zu den Menschen, die durch ihren Glauben stark sind und schwach und ohnmächtig werden, sobald ihr Glaube aufhört, der stärkste zu sein. Die Überzeugung eines Philosophen ist in demselben Grade stark, als sie klar ist, die Herzen solcher Menschen werden vom Kopfe erleuchtet, an dem Lichte der Gedanken entzündet sich das Feuer im Herzen. „Bei mir", sagt Fichte, „geht die Bewegung des Herzens nur aus vollkommener Klarheit hervor; es kann nicht fehlen, daß die errungene Klarheit zugleich mein Herz ergreift." Das ergriffene Herz ist immer in leidenschaftlicher Bewegung. Und so war Fichtes Art: seine Überzeugungen waren seine Leidenschaften, und im Grunde hat er nie andere Leidenschaften gehabt als diese. Einer solchen Natur würde Plato Schwierigkeit gehabt haben, den politischen Ort in seinem Staate zu be-

[1] Forberg: Fragmente aus meinen Papieren. (Jena 1796.) Vgl. meine akademischen Reden. (Cotta, Stuttgart 1862.) I. Joh Gottl. Fichte. S. 1—15.

stimmen, nur unter die Geschäftsleute hätte er ihn nie bringen können: für das χρηματιστικόν war in Fichte gar keine Anlage, aber das λογιστικόν war in ihm mit dem θυμοειδές in gleicher Stärke verbunden, und zu der Philosophenseele hatte sich hier eine Kriegerseele so innig gesellt, daß selbst Plato eine von der anderen kaum hätte scheiden mögen.

Um in seiner Weise wirken zu können, bedurfte Fichte der selbstgeschaffenen, auf die eigene Gedankentat gegründeten Überzeugung. Unmöglich konnte er bei einem überlieferten System stehenbleiben, unmöglich die Lehre eines anderen bloß empfangen; er mußte sie aus sich selbst wieder erzeugen, in sich erleben und zu vollkommener Klarheit ausbilden, wenn sie als tatkräftige Unterstützung in ihm fortwirken sollte. Das System, welches seinen Geist erfüllen und das seiner Tatkraft gemäße Werkzeug werden sollte, mußte aus einem Guß sein; er brauchte die Einheit der Grundüberzeugung als das unerschütterliche Fundament aller übrigen. Und gerade dieses Eine fehlte der Kantischen Philosophie in der Form, worin Fichte sie vorfand. Wollte er daher durch die Kantische Philosophie reformieren, so mußte er vor allem sie selbst reformieren; er mußte aus einem einzigen Prinzip das ganze System des Wissens erzeugen, um es völlig in Überzeugung eigenster und sicherster Art zu verwandeln. Diese Aufgabe macht ihn zum selbständigen Philosophen, zum tiefsinnigen und schwierigen Denker. Um aus seiner philosophischen Überzeugung gestaltend auf das menschliche Leben einzuwirken, schreibt er im Beginn seiner Laufbahn seinen Beitrag zur Berichtigung des öffentlichen Urteils über die französische Revolution und hält er wenige Jahre vor seinem Tode die Reden an die deutsche Nation. Um die Philosophie selbst in ein System zu verwandeln, welches durchgängig Überzeugung ist, wird er der Schöpfer der Wissenschaftslehre. Hier haben wir die scheinbar entgegengesetzten Faktoren seiner Natur in ihrer Einheit: den rein spekulativen Charakter und den Drang zur Wirksamkeit nach außen: der Ausdruck des ersten ist der Philosoph, der des anderen der Redner; in dem Bedürfnis, Überzeugungen zu haben und zu geben, sind beide vereinigt. Dieses Bedürfnis macht den Kern seiner Natur, sie ist nicht vielgestaltig, sondern im höchsten Grade einfach. Nur so läßt sich verstehen, wie Fichte das eine Mal von sich sagen kann: „Ich habe nur eine Leidenschaft, ein Bedürfnis, ein volles Gefühl meiner selbst: das außer mir zu wirken!“ Und ein anderes Mal: „Was es ist in meinem Charakter, das sie an mir nicht kennen, ... es ist meine entschiedene Liebe zu einem spekulativen Leben.“ „Und sähe ich ein Leben von Jahr-

hunderten vor mit, ich wüßte dieselben schon jetzt ganz meiner Neigung gemäß so einzuteilen, daß mir nicht eine Stunde zum Revolutionieren übrig bleiben würde."[1]

In der Überzeugung liegt bei Fichte der Schwerpunkt seines Daseins; die Philosophie ist ihm das Instrument, sich Überzeugungen zu verschaffen, die wert sind, so zu heißen. Solche Wahrheiten sind unsere selbstbewußte eigenste Tat, unabtrennbar von dem innersten Selbst und, wie dieses, unmittelbar und unerschütterlich gewiß; sie sind oder sollen sein wie der Glaube, der von sich sagt: „hier steh' ich, ich kann nicht anders!" Von diesem „ich kann nicht anders" war Fichte ganz durchdrungen. Seine Überzeugung ist er selbst, jeder Zwiespalt zwischen beiden wäre ein Zweifel, der die Überzeugung aufhebt. Diese ist notwendig ausschließend. Wenn sie es nicht ist, wenn neben ihr auch noch eine andere und eine dritte Recht haben darf, so heißt das so viel als: ich habe eine Überzeugung und glaube zugleich, daß ich sie nicht habe. Ein solcher Widerspruch ist für Fichte seiner ganzen Natur nach unmöglich, eine solche Denkweise erscheint ihm nicht liberal, sondern charakterlos. Wie er sich über diesen Punkt einmal gegen Reinhold erklärt, ist eines jener Fichteschen Worte, die geradezu er selbst sind. „Sie sagen, der Philosoph solle denken, daß er als Individuum irren könne, daß er als solches von anderen lernen könne und müsse. Wissen Sie, lieber Reinhold, welche Stimmung Sie da beschreiben? Die eines Menschen, der in seinem ganzen Leben noch nie von irgendetwas überzeugt gewesen."[2]

Überzeugung in diesem Sinne ist der höchste Ausdruck und das Ziel menschlicher Selbständigkeit, nur zu erreichen durch die mutige Erhebung und folgerichtige Entwicklung selbsttätiger Geisteskraft und zu bewähren auf dem Gebiete des Lebens durch das gesinnungstüchtige Handeln; sie hat ihren Anfang und ihr Ende in der sittlichen Würde des Menschen, in der lauteren von dem Bewußtsein dieser Würde erleuchteten Tat. Eine solche geistige, in Gesinnung und Einsicht entwickelte Selbständigkeit will durch Erziehung bewirkt werden und selbst wieder erziehend wirken. So wird für Fichte und seine Philosophie die Menschenerziehung die große praktische Aufgabe, sein Tatendrang nimmt die pädagogische Richtung, und dieser pädagogische Trieb entwickelt sich in immer größeren Wirkungskreisen zu immer größeren Zielen: zuerst in den kleinen und

[1] S. W. Abt. II. Bd. III. S. 289, 293. — [2] Fichtes Leben u. literarischer Briefwechsel, von J. H. Fichte. (2. Aufl.), Bd. 2, S. 292.

eingeschränkten Aufgaben der Privaterziehung, dann in seiner akademischen Lehrtätigkeit, die gleich im Beginn eine sittliche Läuterung und Umbildung des deutschen Studentenlebens erstrebt, zuletzt in dem Plane einer Nationalerziehung, dem eigentlichen Thema seiner Reden an das deutsche Volk, wie auch in dem Plane zur Gründung einer neuen, nicht bloß wissenschaftlich, sondern pädagogisch eingerichteten und für die höchsten Ziele einer Nationalerziehung angelegten Universität. Was wir in Fichtes Persönlichkeit den Tatendrang, die eigentümlich praktische Natur genannt haben, was er selbst als seinen unwiderstehlichen Trieb, „nach außen zu wirken", empfindet, dieser Grundzug seines Wesens ergreift, je deutlicher derselbe hervortritt, um so fester die Form der pädagogischen Tätigkeit. Das höchste Ziel der Erziehung und die höchste Einsicht der Philosophie fallen ihm in denselben Punkt: die Freiheit und Selbständigkeit des Menschen als des Organs der sittlichen Ordnung der Welt; daher vereinigen sich bei ihm die Wege der Philosophie und Erziehung, seine Wissenschaftslehre will als erziehende Macht auch in Absicht auf den Staatszweck wirken. Als erziehende und die öffentliche Erziehung ordnende Macht wirkt sie praktisch, reformatorisch, in den Zeiten der Fremdherrschaft rettend und im höchsten Sinne national. Und gerade in dieser Richtung entwickelt sie Charakterzüge, die in der Philosophie der neuen Zeit einzig sind, etwas von dorischem Gepräge haben und in der Großartigkeit ihrer Absichten an gewisse Ideen des Pythagoras und Plato erinnern. Mit diesen Zügen hängt auf das engste die Wirkung zusammen, die Fichte durch seine Persönlichkeit und Gesinnung auf die Mit- und Nachwelt gemacht hat und durch die Untersuchungen der Wissenschaftslehre allein niemals erreicht hätte. Er hat die Geltung einer nationalen Größe. Einer der schwierigsten und unverstandensten Denker, die wir gehabt haben, ist Fichte zugleich einer der populärsten Männer Deutschlands geworden und unter den Philosophen der neuen Zeit vielleicht der einzige, dessen Geburt man nach einem Jahrhundert durch öffentliche Feste gefeiert hat.

Mit den großen Zügen sind auch gewisse Schwächen und Kleinheiten verbunden, die in der Charakteristik des Mannes nicht unbemerkt bleiben dürfen. Das Erziehen ist mit dem Herrschen verwandt, und es ist leicht möglich, daß herrschsüchtige Neigungen, die einem starken Selbstgefühle nie fehlen, in dem Genusse des Erziehens eine besondere Befriedigung für sich empfinden und suchen. Hieraus entsteht leicht eine gewisse Erziehungssucht, die selbst eine weitblickende und mächtige pädagogische Tätigkeit bisweilen karikiert, am unrechten Orte hervortritt, zu häufig

bessern und belehren will und so in jene schulmeisterliche, unduldsame, pedantische Art fällt, die sich anderen als ein unleidlicher Zwang auflegt. Die Erziehung wirkt befreiend, die Erziehungssucht ist illiberal und in diesem Sinn eine wirkliche Untugend. Neben Fichtes sittlich-erziehender Wirksamkeit, die sein philosophisches System fordert, und die aus seinem Tatendrange entspringt, tritt uns auch diese despotische Erziehungssucht zu wiederholten Malen entgegen und erscheint bei der offenen Art seines Wesens um so unverhohlener, als sie weder durch kluge Rücksichten noch durch einen Selbstzwang gemäßigt und zurückgehalten wird. Wo sich dieselbe geltend macht, geschieht es mit aller Schroffheit.

In seinem reiferen Lebensalter erkannte Fichte wohl die zu herrischen Gelüste seines Selbstgefühls und suchte sie zu bemeistern; aber während seiner Sturm- und Drangzeit schrieb er sie gern auf die Rechnung der Sache, die er verteidigen und eindringlich machen müsse. Auch ist es seinem männlichen, von großen Gegenständen erfüllten Geiste gelungen, die stolzen, oft bis zum Hochmut gesteigerten Empfindungen zu läutern und von den Eitelkeiten zu befreien, deren sich manche in seinen Jugendbriefen finden. Jede kleine Zunahme seiner äußeren Geltung, auch wenn es sich nur um eine glänzende Bekanntschaft handelte, erschien ihm damals schon als eine höhere Sprosse auf der Leiter, die er emporklimmen wollte, und er konnte sich eines solchen Gewinnes gegen die Seinigen rühmen, nicht um auf diese herabzublicken, aber damit sie zu ihm emporsehen sollten. Er hätte nie vermocht, sich zu erniedrigen oder fremden Hochmut zu ertragen, und wenn er die Welt damit hätte erkaufen können. Hier war das Selbstgefühl seiner Natur stets ein unübersteiglicher Wall. Aber bevor er die eigene Höhe mit voller Sicherheit errungen hatte, nahm er wohl den kleinen Hügel einer vornehmen Bekanntschaft für einen großen Berg und sah z. B. in den bäuerischen Sitten seines Bruders, der keine besseren haben konnte, eine Blöße, deren er sich schämte, und die ihm Besorgnisse für das eigene Ansehen einflößte. Um die Scheinwerte der Welt zu überwinden, hatte Fichte in seinem nach Geltung und Ansehen ringenden, zum Imponieren geneigten Selbstgefühl einen inneren Gegner zu bekämpfen, der manches Irrlicht in seinen Lebensweg brachte. Und selbst auf seiner Höhe vermochte er den Drang zu gelten, das persönliche Kraftbewußtsein und die ihm inwohnende Zuversicht, die wahre Philosophie zu besitzen, nicht genug in Zucht zu halten und vor den Ausbrüchen intellektueller Herrschsucht zu bewahren. Die Lust zu überzeugen entartete in die Sucht andere zu zwingen. Ein Widerspruch

gegen seine Lehre konnte ihn leicht in Harnisch bringen und sein Selbstgefühl dergestalt aufreizen, daß ihm der Gegner nicht bloß als intellektuell gering, sondern als charakterschwach und unwürdig erschien. Jetzt behandelte er ihn als einen Unmündigen und suchte nicht bloß sein Urteil zu belehren und zu berichtigen, sondern setzte ihm, wie man zu sagen pflegt, den Kopf zurecht und machte aus dem Gegner einen Zögling, der die Wucht des Meisters bis zur Demütigung empfinden mußte. Bei den ersten kleinen Differenzen, die zwischen Reinhold und ihm durch Zwischenträgereien entstanden waren, schrieb er jenem einen solchen zurechtsetzenden Brief, worin er den gutmütigen Reinhold wie einen Schulknaben abkanzelte und durch eine wohlgeordnete Reihe beschämender Vorstellungen, die er ihm machte, gleichsam Spießruten laufen ließ. Selbst in seine Lehrart, in seine rein didaktischen Schriften, in den Gang des tiefen und gründlichen Denkens, an dessen redlicher Arbeit Fichte sich nichts erläßt, mischt sich unwillkürlich eine Sprache, die gewaltsam auf den Leser einwirken möchte. Er verstärkt den Ausdruck der eigenen Überzeugung, er liebt die superlativen Versicherungen, er schüchtert den Leser ein, indem er ihn fühlen läßt, daß jeder Zweifel an einer so völlig ausgemachten Wahrheit in seinen Augen als platter Unverstand erscheine. Selbst eine seiner späteren Schriften, welche die Summe seiner neuen Lehre enthält, führt den charakteristischen Titel: „Sonnenklarer Bericht, ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen".

Ich würde diesen Zug nicht so stark hervorheben, wenn er in den schweren Kämpfen und Schicksalen, die Fichte erlebt hat, nicht ein mitwirkender Faktor gewesen wäre. Der Versuch zu zwingen hat mehr als einmal Konflikte teils herbeigeführt, teils verschlimmert und deren friedliche Ausgleichung unmöglich gemacht. Es war ihm nicht genug, durch seine Vorlesungen auf die Einsicht der Studierenden zu wirken und dadurch ihre Sitten zu bessern: er legte selbst Hand an die Sache, mischte sich in die Verbindungsangelegenheiten der Studenten und führte dadurch in der besten Absicht Verwirrungen herbei, die von seinen Gegnern in der schlimmsten Weise wider ihn gewendet wurden. Selbst der größte Konflikt, in den er geriet, der jenaische Atheismusstreit, wäre glücklich geschlichtet und Fichte der Universität erhalten worden, wenn er nicht durch voreilige Drohungen den übelberatenen Versuch gemacht hätte, die ihm wohlgesinnte Regierung zu zwingen. Man kann sich vorstellen, wie erbittert Männer, die ihm nicht wohlgesinnt und seiner Lehre abge-

neigt waren, über ihn urteilten, namentlich wenn sie ein ähnliches Selbstgefühl hatten. Ich spreche nicht von den Leuten, die vermöge ihrer Geistesart jeden ungewöhnlichen Denker hassen, sondern von bedeutenden Männern, Freunden und Förderern der Kantischen Philosophie, wie z. B. Anselm Feuerbach, der in der Erscheinung Fichtes nur eine Karikatur sah und kurz vor dem Ausgange des Atheismusstreites, den er selbst in Jena erlebte, einem Freunde schrieb: „Ich bin ein geschworener Feind von Fichte, als einem unmoralischen Menschen, und von seiner Philosophie, als der abscheulichsten Ausgeburt des Aberwitzes, die die Vernunft verkrüppelt und Einfälle einer gährenden Phantasie für Philosophie verkauft." „Daß du von diesem Urteile über Fichte nichts bekannt werden lässest, bitte ich dich angelegentlichst. Es ist gefährlich, mit Fichte Händel zu bekommen. Er ist ein unbändiges Tier, das keinen Widerstand verträgt und jeden Feind seines Unsinns für einen Feind seiner Person hält. Ich bin überzeugt, daß er fähig wäre, einen Mahomet zu spielen, wenn noch Mahomets Zeit wäre, und mit Schwert und Zuchthaus seine Wissenschaftslehre einzuführen, wenn sein Katheder ein Königsthron wäre."[1]

Jeder Zwang, auf andere ausgeübt oder versucht, hat etwas Gewaltsames. Und ein solch illiberaler Zug ist mit Fichtes ganzer Persönlichkeit so genau verwebt, daß er in dieser Charakteristik der Grundzüge seiner Gemütsart nicht fehlen darf, da wir ohne denselben auch sein Leben nicht richtig beurteilen können. Wir machen ihm daraus weder einen Vorwurf, noch weniger ein Lob, denn er folgt aus der Beschaffenheit seiner Natur; wir erklären diesen Zug, weil er selbst in Fichtes Leben vieles erklärt. Ohne ihn wäre er nicht der Mann gewesen, der er war, auch nicht der seiner Philosophie. Um dieses System der Freiheit, wofür er selbst seine ganze Lehre mit Recht erklärt hat, so tief aus dem innersten Wesen des Menschen zu begründen, so energisch zu betätigen, so pädagogisch zu verwerten, war eine Persönlichkeit nötig, welche die ganze Wucht eines Charakters mit so vielem Gefühl ihrer eigenen Kraft und mit einer so geringen Schonung für das Selbstgefühl und den Wert ihrer Gegner dafür einsetzen konnte.

[1] Leben und Wirken A. von Feuerbachs, herausgeg. von Ludwig Feuerbach (1852). Bd. I. S. 51 flgd. Der Brief ist vom 30. Januar 1799.

Zweites Kapitel.

Fichtes Jugend. Schulzeit und Wanderjahre.[1]

I. Kindheit und Lehrjahre.

1. Herkunft und Kindheit. Rammenau.

In Rammenau, einem Dorfe in der Oberlausitz, wurde Johann Gottlieb Fichte den 19. Mai 1762 geboren, als das erste Kind seiner Eltern, dem noch sechs Brüder und eine Schwester nachfolgten. Vater und Großvater waren dörfliche Leinweber, seine Mutter die Tochter eines kleinstädtischen Leinwandhändlers, die in den Augen ihres Vaters und wahrscheinlich auch in ihren eigenen unter dem Stande heiratete, als sie den Weber Christian Fichte in Rammenau zum Manne nahm. Das übertriebene Selbstgefühl und der kleinstädtische Dünkel, die Herrschsucht und der Starrsinn dieser Frau scheinen das eheliche Glück und den Familienfrieden vielfach getrübt zu haben; wenigstens geht aus den Briefen des Sohnes so viel hervor, daß die Mutter eine willensharte, zanksüchtige und heftige Natur war, die ihrem gutmütigen und geduldigen, aber schwachen Ehemanne das Leben verbittert hat. Diese Frau scheint eine Art Xanthippe gewesen zu sein, die den Philosophen in diesem Fall nicht zum Mann, sondern zum Sohn hatte, der aber, hierin dem sokratischen Vorbilde sehr unähnlich, weder die Geduld noch den Humor des Gleichmuts besaß. Als er später den eigenen Weg ging, der nicht nach dem mütterlichen Kopfe war, kam es zu häuslichen Zerwürfnissen, die Fichte sehr bitter empfand und dadurch verstärkte, daß er Härte gegen Härte setzte. Statur und Gesichtszüge des Sohnes glichen auffallend denen der Mutter[2] und auch in betreff der Gemütsbeschaffenheiten war zwischen

[1] Zu vgl. J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel. Von seinem Sohne J. H. Fichte. Zweite verm. Aufl. 2 Bde. (Leipzig 1862.) — Achtundvierzig Briefe von J. G. Fichte und seinen Verwandten. Herausg. von M. Weinhold. (Leipzig 1862.) Diese biographisch interessanten, namentlich für die Kenntnis der häuslichen Verhältnisse wie der Gemütsart des Philosophen wichtigen Briefe stammen aus dem Besitze einer Enkelin seines Bruders und beurkunden die von uns geschilderten Züge.
[2] M. Weinhold: Briefe. (Vgl. bes. Nr 12. Schreiben des Sohnes an den Herausgeber.) S. 48 flgd.

beiden eine unverkennbare Ähnlichkeit vorhanden, die, als das Verhältnis sich verstimmte, den Unfrieden um so schlimmer hervorrief, denn Starrsinn brach sich an Starrsinn. Auch der Sohn hatte die eigenwillige, ungefügige Art, das starke, leicht reizbare, zum Streit aufgelegte, zum Übermaß und zur Herrschsucht geneigte Selbstgefühl. In seinem männlichen Wesen, auf der Höhe seines Geistes, im Dienst und in der Arbeit großer Zwecke wie in der Schule eines schicksalsvollen Lebens sind diese Züge, wenn nicht gemildert oder getilgt, doch so ins Gewaltige erhoben und veredelt worden, daß wir sie mehr im Sinne der Kraft als der Schwäche betrachten.

Seine Kindheit war, wie das Leben der armen Dorfjugend zu sein pflegt. Er lernte lesen und schreiben, half am Webestuhl des Vaters und hütete Gänse. Die Geschichte vom gehörnten Siegfried, die ihm der Vater schenkte, gab seiner Einbildungskraft die ersten poetischen Eindrücke. In seinem eigenen Lebenskreise wirkte am mächtigsten auf sein Gemüt die Predigt, die ihn wie ein wahlverwandtes Objekt berührte. Wen die Natur zum Maler oder Musiker bestimmt hat, in dem regt sich unter den ersten Eindrücken der Bilder und Töne von selbst der geborene Künstler; hier entdeckt und fühlt sich zuerst das verborgene Talent, unwillkürlich beginnt in diesem Augenblick schon das Bilden der Formen oder Töne. Was für den geborenen Maler das erste ist, das er in seinem Leben sieht, das war für Fichte die Predigt, das lebendige Wort, das von der Kanzel herab in die Herzen der andächtigen Gemeinde eindringt. Er hört die Predigt nicht bloß, sondern bildet sie nach, unwillkürlich predigt er mit, und so lebendig ist er von der gehörten Rede durchdrungen, daß er imstande ist, sie wörtlich zu wiederholen. Dies ist nicht bloß Stärke des Gedächtnisses, sondern die lebendigste, gerade für diesen Gegenstand geborene Einbildungskraft; die Wirkung ist durchaus bezeichnend: sie kündigt im Kinde den Redner an.

2. Unterricht in Niederau, Meißen und Schulpforta.

Diese Gabe des Knaben erregte die Aufmerksamkeit der Leute und verschaffte ihm eine Art Ruf in seinem Dorfe. Der Prediger des Orts, dem Fichte diese tiefsten Eindrücke seiner Kindheit verdankte, hieß nicht, wie die Biographie erzählt, Diendorf oder vielmehr Dinndorf (dieser starb 1764, als Fichte zwei Jahre alt war), sondern Wagner, der seit 1770 Pfarrer in Ramenau und, wie uns berichtet wird, ein in der ganzen

Umgegend beliebter Prediger war.[1] Ein begüterter Edelmann aus der Nachbarschaft, Freiherr von Miltitz, kam eines Sonntags nach Rammenau, um die Predigt zu hören und den ihm verwandten Gutsherrn von Hoffmann[2] zu besuchen. Die Predigt war schon vorüber, als Miltitz vor der Kirchtür ankam, und da er einem Dorfbewohner sein Bedauern darüber ausdrückte, antwortete ihm dieser, er möchte sich nur „den Gänsejungen Fichte" rufen lassen, der würde ihm die ganze Predigt aus dem Kopfe hersagen können.[3] Miltitz befolgte den Rat und wurde für den Knaben, der ihm wirklich im Herrenhause von Rammenau die Predigt mit aller Lebendigkeit wiederholte, von einem solchen Interesse erfüllt, daß er beschloß, für seine Erziehung zu sorgen. Er gewann sogleich die Eltern für diesen Plan, nahm den Knaben mit sich auf sein Schloß Siebeneichen[4] und übergab ihn dann zur weiteren Ausbildung dem Pfarrer Krebel in Niederau, einem seiner Güter, deren Komplex „das miltitzer Ländchen" genannt wurde. Hier empfing Fichte die Vorbereitung für den höheren Unterricht. Dann kam er zuerst auf die Schule zu Meißen und im Oktober 1774 nach Schulpforta. Wenige Monate vorher (März 1774) war sein Wohltäter, erst 34 Jahr alt, in Pisa gestorben, und wir wissen nicht, ob von seiten der Miltitz'schen Familie Fichte noch weiter unterstützt wurde. Jedenfalls war die eigene Familie nicht imstande, ihn in Schulpforta erziehen und dann studieren zu lassen.

Die klösterliche Eingezogenheit des Schullebens in Pforta war ihm zuerst sehr unheimlich. Die Einrichtungen der Anstalt brachten es mit sich, daß er unter die häusliche Aufsicht eines älteren Schülers gestellt wurde, eines der sogenannten Obergesellen, deren unreife Überlegenheit die beaufsichtigten Zöglinge oft peinlich genug empfinden mochten. Fichte fühlte sich von seinem Obergesellen ungerecht behandelt und fand den Druck unerträglich; er faßte deshalb den Plan zur Flucht, die ihm als Rettung aus den Fesseln der Klosterschule erschien und sich zugleich unter dem Einfluß, den gerade damals Campes Robinson auf seine Phantasie ausübte, mit allen Reizen einer abenteuerlichen Zukunft ausmalte. Der Gedanke wurde zur Tat, er machte einen Fluchtversuch in der Absicht, nach Hamburg zu gehen. Aber die Erinnerung an die verlassenen Eltern,

[1] Weinhold. Briefe. S. 5 u. 6. — [2] Seit 1779 Graf von Hoffmannsegg. Ebendas. S. 6. — [3] Fichtes Leben. Bd. I. S. 10 Anmerk. So erzählen die Begebenheit die Nachkommen des Freiherrn von Miltitz. — [4] Die Schilderung Fichtes von dem Miltitzschen Schlosse paßt nicht auf Oberau, sondern auf Siebeneichen. Weinhold. Briefe. S. 10 u. 11.

die er nicht wiedersehen sollte, hemmte die kaum begonnene Flucht; er kehrte zurück und bekannte dem Rektor offen sein Vorhaben und dessen Beweggründe. Dieser verzieh und half ihm. Er bekam einen Obergesellen, der ihn besser behandelte, es war sein Landsmann Karl Gottlob Sonntag (später Generalsuperintendent in Riga). Es scheint, daß diese Katastrophe in die ersten Anfänge seines Schullebens fällt, denn schon im April 1775, ein halbes Jahr nach seinem Eintritt, spricht er in einem Brief an den Vater von seinem Obergesellen mit großer Zufriedenheit. Charakteristisch für seine häuslichen Verhältnisse ist, daß man ihm zumutete, Strumpfbänder unter seinen Mitschülern zu vertreiben, ein Ansinnen, das er mit Schrecken zurückwies, denn „er würde entsetzlich ausgehöhnt werden".[1]

Er ist sechszehn Jahre alt, als Lessings Streitschriften gegen den Pastor Göze in Hamburg erscheinen; die Bogen, wie sie ausgegeben werden, kommen auf heimlichen Wegen auch in die Hände der Schüler in Pforta, unter denen damals keiner sein mochte, auf den sie einen größeren, nachwirkenden Eindruck machten als Fichte. Dürfte man literarische Horoskope stellen, die jedenfalls gültiger sind als die astrologischen, so würde ich es als eine bedeutungsvolle Tatsache ansehen, daß Fichtes beginnendes Jünglingsalter und die letzten Jahre seiner Schulzeit mit dem Antigöze zusammenfallen, dieser großen kriegverkündenden Erscheinung im Sternbilde Lessings. Es werden uns drei Schriften genannt, die auf Fichtes erste Jugend besonders mächtig eingewirkt haben: auf das Kind die Erzählung vom gehörnten Siegfried, auf den Knaben der Robinson und auf den Jüngling der Antigöze. Dieser erste Lebenslauf Fichtes erinnert in manchen Punkten unwillkürlich an die Jugend Schillers: die arme und dunkle Herkunft, die leidenschaftliche Neigung zum Predigerberuf, der Zwang einer klösterlichen Schule, selbst die Flucht, in der das Freiheitsbedürfnis mit dem kindlichen Gedanken an die verlassenen Eltern kämpft, ein Kampf, den Fichte — noch ein Knabe, als er die Flucht wagt, — nicht aushält! Aus dem Predigertalent wurde in Schiller ein Dichter, in Fichte ein Philosoph. Oder besser gesagt: bei dem einen war es die Natur des Dichters, bei dem anderen die des Philosophen, die sich zuerst im Predigen Luft machen wollte, und was beide miteinander gemein haben, war der naturmächtige Drang zum Redner. Auch in der Begeisterung für die Kantische Philosophie trafen später ihre Lebenswege in einem gemeinschaftlichen Ziele zusammen.

[1] Weinhold. Briefe. S. 2 u. 3.

3. Die akademischen Jahre in Jena und Leipzig.

Im Herbste 1780 hat Fichte die Laufbahn der Schule vollendet und beginnt zunächst in Jena seine akademischen Studien, deren eigentliches Ziel die Theologie ist. Die nächsten acht Jahre sind durch biographische Nachrichten nur sehr spärlich erleuchtet; wir hören, daß er in Jena unter Griesbach immatrikuliert wurde, bei diesem theologische, bei Schütz philologische Vorlesungen, namentlich über Äschylus hörte, dann auf seiner Landesuniversität Leipzig die Studien fortsetzte und hier besonders durch Pezolds Vorträge über Dogmatik zu eigenen Spekulationen angeregt wurde, die, ganz sich selbst überlassen, zunächst eine völlig deterministische Richtung nahmen. Es waren die Anfänge seines Philosophierens. Ein philosophisch unterrichteter Prediger, dem Fichte seine Ansichten mitteilte, soll ihm gesagt haben, er sei auf dem Wege, Spinozist zu werden, und möge Wolfs Metaphysik als Gegengift brauchen. Erst dadurch sei Fichte auf diese Systeme hingewiesen worden und habe sie jetzt näher kennen gelernt. Er war Determinist, bevor er Kantianer wurde. Was für ein Determinist er war, läßt sich nicht genau sagen. Wenn man die menschliche Freiheit leugnet, so braucht man deshalb noch kein Spinozist zu sein. Und nach seinen Briefen aus jener Zeit zu urteilen, erscheint seine religiöse Vorstellungsweise vielmehr von einem gewissen Prädestinationsglauben beherrscht, auf den er bei vielen Gelegenheiten als ein Lieblingsthema zurückkommt. In den religiösen Betrachtungen, die sich oft in seine Briefe einmischen, findet sich nichts von spinozistischer Denkweise. Auch war er damals im Philosophieren noch zu sehr Anfänger und Naturalist, um ein geschlossenes und bündiges System zu haben, welches ihn ganz auf die Seite Spinozas gestellt hätte. Und wenn er selbst mit seinem Verstande ein Determinist nach Spinozas Art gewesen wäre, so blieb sein Gemüt und sein religiöses Bedürfnis damit im Widerspruch.

Dies ist alles, was wir aus seinem inneren Leben während jener Zeit erfahren. Das äußere ist eine Leidensgeschichte: er lebt unter dem fortgesetzten und zunehmenden Drucke des herbsten Mangels und empfindet die doppelte Qual einer bitteren Armut und eines bitterlichen Schamgefühls über die Armut, ein Gefühl, das um so peinlicher ist, als er sich selbst sagen muß, daß es falsch sei. Ohne jede Unterstützung, die sonst armen Studierenden leicht zuteil wird, muß er durch Privatunterricht seinen Lebensunterhalt erwerben. Auf diese Weise geht ihm die

Zeit verloren. Bücher zu kaufen, hat er kein Geld; seine Studien geraten ins Stocken und werden namentlich in den positiven Fächern lückenhaft; er kann die Muße nicht finden, das Versäumte nachzuholen und sich für die Prüfung vorzubereiten, die er vor dem Oberkonsistorium in Dresden ablegen muß, um ein Pfarramt zu erhalten. Seit 1784 ist er Hauslehrer an verschiedenen sächsischen Orten, wir wissen nicht, wo überall; einer seiner Briefe an den Vater (Mai 1787) ist von „Wolfishein" (wahrscheinlich Wolfshayn in der Nähe von Leipzig) datiert. Nach einem späteren Reisetagebuch ist er auch in Elbersdorf und Dittersbach Hauslehrer gewesen.[1] In einem freimütigen, von dem Gefühle seines herben Schicksals durchdrungenen Schreiben an Burgsdorf, den damaligen Präsidenten des Oberkonsistoriums, bittet er um eine Unterstützung, damit er einige Zeit sorgenfrei leben und die nächsten Ostern (das Schreiben ist wahrscheinlich aus dem Jahre 1787) seine Prüfung ablegen könne. Er wird abschlägig beschieden und muß unter dem Druck der Verhältnisse zunächst dem Ziele entsagen, welches er bis jetzt gehabt hat und auch noch keineswegs für immer aufgibt: sächsischer Landprediger zu werden.

Den Sohn als Pfarrherrn auf der Kanzel zu sehen, mochte der Lieblingswunsch der Mutter gewesen sein, und es ist wahrscheinlich, daß hier die häuslichen Mißhelligkeiten ihren Anfang nahmen. Die Anklagen und Vorwürfe aus der Heimat mochte der Sohn um so bitterer empfinden, je unverdienter sie waren und je schwerer er ohnehin schon die drückende Last eines Daseins voller Not und ohne Aussicht trug. Er war sechsundzwanzig Jahre und lebte mit seinem stolzen Selbstgefühl, mit dem Bewußtsein seiner Kraft, ohne einen Freund, der ihn zu würdigen wußte, ohne Beruf, ohne Ziel, ohne Unterhalt, preisgegeben der Not, den Vorwürfen der Seinigen, der Geringschätzung der Welt, die nach dem äußeren Ansehen urteilt. Es war die unglücklichste und hoffnungsloseste Zeit seines Lebens. Er fühlte sich zu Boden gedrückt und der Verzweiflung nahe. In einer solchen Stimmung kehrte er von einem einsamen Spaziergang in Leipzig den Abend vor seinem Geburtstage im Jahre 1788 in seine Wohnung zurück, und hier erwartete ihn eine gute Botschaft. Der Dichter Weiße ladet ihn zu sich ein und bietet ihm eine Hauslehrerstelle in der Schweiz, die Fichte sogleich annimmt und einige Monate später antritt. Damit beginnt ein neuer Lebensabschnitt, den wir füglich seine Wanderjahre nennen können.

[1] Weinhold. Briefe Nr. 2. S. 3—6. Fichtes Leben. Bd. I. S. 118 u. 119

II. Wanderjahre und Lebenspläne.

1. Hauslehrerzeit in Zürich, Freundschaft und Liebe.

Den 1. September 1788 trifft Fichte in Zürich ein und übernimmt in der Familie Ott, die den Gasthof zum Schwerte besitzt, die Erziehung der beiden Kinder, eines Knaben von zehn und eines Mädchens von sieben Jahren. Bald stößt er auf Schwierigkeiten, mit denen häusliche Pädagogen oft zu kämpfen haben, und die sich in demselben Maße steigern, als die Erzieher energisch und bestimmt, die Eltern eigenwillig und unverständig sind. Der Maßstab, nach welchem Fichte die große Aufgabe der Menschenerziehung beurteilte und wonach er als Pädagoge unter allen Umständen zu handeln entschlossen war, paßte nicht zu dem Maßstabe, den die Familie Ott und namentlich die Mutter an die Erziehung ihrer Kinder legte. Fichte sah, daß, um seine Aufgabe gründlich zu lösen, er mit den Eltern anfangen und, statt mit ihnen zu erziehen, diese vielmehr miterziehen müßte. Und so nahm er sie gleich und ernsthaft in die Schule oder wenigstens unter seine Zensur; er beobachtete genau und streng ihre pädagogischen Irrtümer und schrieb ein „Tagebuch der auffallendsten Erziehungsfehler", welches er den Eltern zu ihrer Selbsterkenntnis wöchentlich vorlegte. Er konnte einmal die Wahrheit nur disziplinierend sagen und nahm, wo er die Disziplin nötig fand, ohne Rücksicht auf die Verhältnisse und die Personen eine präzeptormäßige Haltung. Natürlich konnte ein solches Verhältnis nicht lange Bestand haben; von beiden Seiten wurde die Auflösung gewünscht und für Ostern 1790 festgesetzt. Sein Hauslehrerleben im Gasthofe zum Schwert hatte kaum über anderthalb Jahre gedauert. „Ich verließ Zürich," schrieb er ein Jahr später an seinen Bruder Gotthelf, „weil es mir, wie ich mehrmals nach Hause geschrieben habe, in dem Hause, in welchem ich war, nicht ganz gefiel. Ich hatte von Anfange an eine Menge Vorurteile zu bekämpfen; ich hatte mit starrköpfigen Leuten zu tun. Endlich, da ich durchgedrungen, und sie gewaltiger Weise gezwungen hatte, mich zu verehren, hatte ich meinen Abschied schon angekündigt; welchen zu widerrufen ich zu stolz, und sie zu furchtsam waren, da sie nicht wissen konnten, ob ich ihre Vorschläge anhören würde. Ich hätte sie aber angehört. Übrigens bin ich mit großer Ehre von ihnen weggegangen: man hat mich dringend empfohlen: und noch jetzt stehe ich mit dem Hause in Briefwechsel."[1]

[1] Weinhold. Briefe. Nr. 5. S. 19.

Indessen hatte Fichte während seines kurzen Aufenthaltes in Zürich noch einige persönliche Verhältnisse geschlossen, die ihn für mancherlei Verdruß und Verstimmungen in seinem häuslichen Wirkungskreise entschädigen konnten. Unter den jüngeren Männern waren zwei, die er lieb gewonnen hatte, ein deutscher Theologe Achelis aus Bremen, der wie Fichte Hauslehrer in Zürich war, und Escher, ein angehender Schweizer Dichter, der bald, nachdem Fichte Zürich verlassen, an einer schrecklichen Krankheit zugrunde ging. Für Achelis scheint er eine besonders warme Freundschaft gehegt zu haben. Unter den bedeutenden Männern Zürichs war die wichtigste und interessanteste Bekanntschaft, die er machen konnte, Lavater, und durch diesen wurde er in einen Familienkreis eingeführt, mit dem er durch die Liebe zur Tochter des Hauses bald in den nächsten Verkehr kam.

Unsere Leser erinnern sich, welche Begeisterung in der Schweiz und namentlich in Zürich, wo Bodmer vorgearbeitet und die Gemüter dafür gestimmt, Klopstocks Dichtungen, vor allem sein Messias, gefunden, und mit welchem Jubel man den Dichter, als er 1750 persönlich in Zürich erschien, in den dortigen Kreisen aufgenommen hatte. Unter der klopstocktrunkenen Jugend jener Zeit war ein junger Kaufmann namens Rahn, der den leidenschaftlichen Wunsch hatte, die Freundschaft des großen Dichters der Freundschaft zu gewinnen. Er war der älteste Sohn eines Hauses, das nach dem Bodmer'schen das Glück gehabt, Klopstock beherbergen zu können. Der Wunsch des jungen Rahn erfüllte sich. Bald war er mit dem Dichter so eng befreundet, daß dieser von Zürich aus seiner Fanny schrieb: „Ich habe bisher zwei Freunde gewonnen, den König von Dänemark und einen hiesigen jungen Kaufmann.“ Als nun Klopstock einst diesem begeisterten Freunde von seiner Schwester Johanna und seiner innigen Seelengemeinschaft mit ihr erzählt hatte, so war von diesem Augenblick an für den jungen Schweizer Johanna Klopstock das Ideal aller Frauen und sein sehnlichster Wunsch, die Freundschaft mit dem Bruder durch die Heirat mit der Schwester zu krönen; er begleitete den Dichter nach Deutschland in das Haus seiner Eltern, verlobte sich mit der Schwester, folgte ihm nach Dänemark, gründete sich in der Nähe von Kopenhagen eine Niederlassung und führte die Verlobte heim. Vermögensverluste nötigten ihn, nach Zürich zurückzukehren. Nach dem Tode seiner Frau fand er den besten Trost und Ersatz in der ältesten Tochter, die den Namen und Sinn der Mutter geerbt und sich mit ihrem Vater so innig zusammengelebt hatte, daß beide einander niemals verlassen wollten.

In diesem für alle geistigen Interessen empfänglichen und gastlichen Hause fand Fichte seine glücklichsten Stunden und vielleicht zum ersten Male die reine Anerkennung seiner Tüchtigkeit und Kraft; er gewann die herzliche Freundschaft des Vaters, die volle Liebe der Tochter, und als er Ende März 1790 von Zürich schied, war er mit Johanna Maria Rahn im Herzen verlobt. Es waren weder die Reize der Jugend und Schönheit noch die des äußeren Besitzes, wodurch Fichte gefesselt wurde. Sie war vier Jahre älter als er, nach ihrer eigenen Schilderung ohne jeden Reiz körperlicher Schönheit,[1] und was sie von väterlichen Glücksgütern besaß, sollte bald durch den Betrug eines Mannes, dem der größte Teil des Vermögens anvertraut war, verloren gehen. Auch besaß sie nichts von jenem Glanze geistiger Bildung, der selbst einen männlichen Scharfblick zu blenden vermag. Es war eine weit tiefere Macht, die ihr Gewalt über sein Herz gab: sie hatte seine Individualität erkannt, weit besser, als er damals sich selbst kannte; sie fühlte weit richtiger als er selbst, was ihm gemäß war. Auf diese Erkenntnis seiner Natur, auf dieses richtige Gefühl von ihm gründete sich ihre Liebe, die, unverblendet wie sie war und von keinem Scheinwerte bestrickt, auf wirklicher Überzeugung beruhte. Man braucht die Briefe beider nur mit einiger Aufmerksamkeit zu lesen, um in das Herz dieser Frau einen solchen wohltuenden Einblick zu gewinnen. Ihre zu jedem Opfer freudig bereite Hingebung, ihre Milde im Urteil und eine vollkommene Freiheit von allem eitlen Selbstgefühl waren seltene und echte Charakterzüge, die zu Fichtes gewaltigem Ringen, zu seiner zensorischen Strenge und seinem übermächtigen, von manchen eitlen Empfindungen nicht immer freien Selbstgefühle wirklich wie die zweite Hälfte paßten. Er hatte ein Herz gefunden, dem er sich ganz aufschließen und unbedingt anvertrauen konnte. Dieses Vertrauen tat ihm wohl und war der Grundzug seiner aufkeimenden Liebe, die selbst in ihren zärtlichen Empfindungen nüchtern blieb und ohne jenen poetischen Hauch, der die Blüten der Phantasie hervorzaubert. Seine Einbildungskraft wird nicht ergiebiger und die Verse werden ihm nicht leichter; bekennt er doch selbst der Geliebten, daß in dem einzigen Gedicht, welches er für sie macht, jeder Reim eine Stunde kostet. Aber sein ganzes Dasein atmet den Genuß des Vertrauens und man fühlt aus jedem Wort seiner Briefe, daß er im Innersten erwärmt ist. Doch ist sein Leben noch so unfertig

[1] Weinhold. Briefe. Nr. 12. S. 43 flgd. Brief der Frau Fichte an dessen Bruder (Dezember 1794).

und die Ziele, die er sich setzt, liegen noch so unklar vor ihm, daß Gemütsschwankungen eintreten, welche auch das Verhältnis zu seiner Braut bisweilen unsicher machen. Ihr Gefühl war bei weitem fester gegründet als das seinige. Er möchte seine Laufbahn nicht durch eine Ehe hindern, und der Gedanke an seine großen Lebensentwürfe kann ihn dergestalt gegen seine eigenen Empfindungen erkälten, daß er mit stoischer Ruhe von der Notwendigkeit redet, eine Verbindung aufzulösen, in welcher er von jeher mehr der Geliebte als der Liebende gewesen sei. In seinen Briefen aus jener Zeit finden sich Spuren solcher Schwankungen, die in einer jähen Weise wechseln. Entschlossen, nach Zürich zurückzukehren, schreibt er den 1. März 1791 an seine Braut, ganz von dem Glück erfüllt, sie zu besitzen und bald mit ihr vereinigt zu sein: „Könnte ich dir doch meine Empfindungen so heiß hingießen, wie sie in diesem Augenblicke meine Brust durchströmen und sie zu zerreißen drohen!“ Und vier Tage später schreibt er seinem Bruder: „Ich liebe die Sitten der Schweizer nicht, und würde ungern unter ihnen leben, es ist immer eine gewagte Sache, sich zu verheiraten, ohne ein Amt zu haben; und endlich fühle ich zu viel Kraft und Trieb in mir, um mir durch eine Verheiratung gleichsam die Flügel abzuschneiden, mich in ein Joch zu fesseln, von dem ich nie wieder loskommen kann, und mich nun so gutwillig zu entschließen, mein Leben als ein Alltagsmensch vollends zu verleben.“ „Ich ließ mich lieben, ohne es eben sehr zu begehren.“[1] Sie erscheint sicher, während er schwankt; sie sieht klar, während ihm die Lebensziele noch ungewiß vorschweben. Er hat auch das Gefühl dieser ihrer Überlegenheit. „Sie hat mehr Verstand als ich“, schreibt er dem Bruder. Und ihr selbst ruft er zu: „Soll ich immer so wie eine Welle hin und her getrieben werden? Nimm du mich hin, männlichere Seele, und fixiere diese Unbeständigkeit!“[2]

[1] Fichtes Leben. Bd. I. S. 101. Weinhold. Briefe. Nr. 5. S. 21 u. 22. In demselben Briefe (März 1791) erwähnt Fichte eine „Charlotte Schlieben“, für die er eine frühere Neigung gehabt, welche jetzt längst aus seinem Herzen getilgt sei. Von seiner Braut schreibt er: „sie ist die edelste, trefflichste Seele; hat Verstand, mehr als ich, und ist dabei sehr liebenswürdig; liebt mich, wie wohl wenig Mannspersonen geliebt worden sind. Sie ist nicht ohne Vermögen, und ich hätte die Aussicht einige Jahre in Ruhe mein Studieren abzuwarten, bis ich entweder als Schriftsteller, oder in einem öffentlichen Amte, welches ich durch die Empfehlung einer Menge großer Männer in der Schweiz, die sehr viel von mir halten, und die Korrespondenz in alle Länder Europas haben, wohl erhalten könnte, selbst ein Hauswesen unterhalten könnte“. — [2] Fichtes Leben. Bd. I. S. 99—102.

2. Ein Jahr in Leipzig. Die Kantische Philosophie.

Mit erhöhtem Selbstgefühl, eine Menge Entwürfe und Lebenspläne in seinem Kopfe, kehrt Fichte im Frühjahr 1790 nach Leipzig zurück. Dieses Jahr ist die Zeit seiner größten inneren Gährung. Er ist sich vielfacher Mängel bewußt, denen er abhelfen möchte, und hat doch noch keinen Schwerpunkt, keinen inneren Halt gefunden, um sein Leben mit sicherer Hand zu gestalten. So tappt er umher und greift bald dahin bald dorthin; er fühlt, daß ihm Welterfahrung, Menschenkenntnis, die Kunst der Anpassung und damit ein wichtiger Faktor der Charakterbildung fehle; er glaubt, diese Bedingungen am besten an irgendeinem Fürstenhofe als Prinzenerzieher oder auf Reisen als Mentor irgendeiner vornehmen Person sich erwerben zu können. Zu diesem Zwecke soll Klopstock seinen Einfluß in Kopenhagen oder Karlsruhe, Lavater den seinigen in Württemberg oder Weimar aufbieten, Rahn ihn beim Prinzen von Hessen empfehlen. Die Versuche werden gemacht und bleiben erfolglos. Johanna Rahn durchschaute die Nichtigkeit dieser Wünsche, sie wußte wohl, wie wenig Fichte an Höfen zu gewinnen habe, und daß er sich schlecht zu einem Prinzenerzieher eigne. Im Bewußtsein seiner Charaktermängel sucht er einen Platz in der großen Welt, den er nicht findet; im Gefühle seines Talents möchte er sich als Redner einen Lebensweg bahnen. Für den Rednerberuf bieten sich ihm verschiedene Formen: er kann als Lehrer der Rhetorik, als Rhetor, Prediger, Schriftsteller wirken. Was soll er werden? Welche dieser Formen ergreifen? Schon in der Schweiz hat er den Plan gehabt, eine Rednerschule zu gründen. In Leipzig studiert er bei Schocher die Kunst der Deklamation und will erst wieder predigen, nachdem er in dieser Kunst eine gewisse Vollkommenheit erreicht hat; wenn er sie besitzt, so muß sein „Ruf gemacht sein, oder es wäre kein Recht mehr in der Welt".[1] Sehr bald sieht er ein, daß er hier nichts zu lernen habe, und wie armselig diese Kunst ist, wenn sie nichts ist als Kunst. Sollte man glauben, daß Fichte, den man wohl mit Faust verglichen hat, wirklich einmal in seinem Leben auf dem Standpunkte Wagners stand, als er, um predigen zu lernen, bei Schocher in die Schule ging, weil dieser so viele treffliche Schauspieler gezogen habe? „Ich hab' es öfters rühmen hören, ein Komödiant könnt' einen Pfarrer lehren!"[2]

[1] Fichtes Leben. Bd. I. S. 71 flgd. Br. an Johanna Rahn (8. Juni 1790). Vgl. bes. S. 72. [2] Ebendas. S. 72.

Prediger kann und will er nicht werden, wenigstens nicht mehr in Sachsen, wo die vernünftige Religionserkenntnis „eine mehr als spanische Inquisition" zu fürchten habe.[1] So bleibt für ihn vom Berufe des Redners nur der Schriftsteller übrig. Aber was soll er schreiben? Er will eine Zeitschrift für weibliche Bildung herausgeben, doch findet sich dazu kein Verleger; er versucht sich in Trauerspielen und Novellen, aber dazu fehlt ihm glücklicherweise das Talent. Wie sehr es ihm fehlte, zeigt die einzige Probe einer kleinen Novelle, die man in seinem Nachlasse gefunden und in der Gesamtausgabe seiner Werke bekannt gemacht hat. Er denkt sogar an eine literarische Wirksamkeit in Wien, wenn sich dazu eine Gelegenheit bieten sollte, die glücklicherweise ausbleibt.

Alle Projekte, die er hat, schlagen fehl. So sieht er sich, um seinen Lebensunterhalt zu verdienen, wieder auf den Privatunterricht angewiesen, den er auch mit großem Eifer betreibt. Und auf diesem Wege, wo er es am wenigsten gesucht hätte, fällt ihm gleichsam von ungefähr der Gegenstand zu, der seine Lebensrichtung entscheidet. Ein Student wünscht von ihm Unterricht in der Kantischen Philosophie und gibt unserem Fichte die erste Veranlassung, sie zu studieren. Dieses Studium läßt ihn bald alle anderen Pläne vergessen und die ersehnte Befriedigung finden. Er wird von dem großen Objekt ganz eingenommen und beherrscht, sodaß die Sorgen um das eigene Leben und Schicksal aufhören ihn zu kümmern. Jetzt ist kein Zweifel mehr, was er beginnen, was er werden oder schreiben soll? Nichts, bis er die Kantische Lehre ganz wird durchdrungen haben! Dies ist sein nächstes Lebensziel, von dem die Ordnung aller weiteren abhängen wird. Diese durch die Kantische Philosophie herbeigeführte innere Lebensentscheidung fällt in die zweite Hälfte des Jahres 1790.[2]

„Ich habe jetzt", schreibt er an seine Freundin in Zürich, „vor meinem projektvollen Geiste Ruhe gefunden, und ich danke der Vorsehung, die mich kurz vorher, ehe ich die Vereitelung aller meiner Hoffnungen erfahren sollte, in eine Lage versetzte, sie ruhig und mit Freudigkeit zu ertragen. Ich hatte mich nämlich durch eine Veranlassung, die ein bloßes Ungefähr schien, ganz dem Studium der Kantischen Philosophie hingegeben; einer Philosophie, welche die Einbildungskraft, die bei mir immer

[1] Ebendas. S. 73. - [2] Fichtes Leben. Bd. 1. S. 79 flgd. Der Brief an seine Braut, in dem Fichte zuerst von der Kantischen Philosophie spricht, ist vom 12. August 1790.

sehr mächtig war, zähmt, dem Verstande das Übergewicht und dem ganzen Geist eine unbegreifliche Erhebung über alle irdischen Dinge gibt. Ich habe eine edlere Moral angenommen und, anstatt mich mit Dingen außer mir zu beschäftigen, mich mehr mit mir selbst beschäftigt. Dies hat mir eine Ruhe gegeben, die ich noch nie empfunden; ich habe bei einer schwankenden äußern Lage meine seligsten Tage verlebt. — Ich werde dieser Philosophie wenigstens einige Jahre meines Lebens widmen, und alles, was ich, wenigstens in mehreren Jahren von jetzt an, schreiben werde, wird über sie sein. Sie ist über alle Vorstellung schwer und bedarf es wohl, leichter gemacht zu werden." „Sage deinem teuern Vater: wir hätten uns bei unsern Untersuchungen über die Notwendigkeit aller menschlichen Handlungen, so richtig wir auch geschlossen hätten, doch geirrt, weil wir aus einem falschen Prinzipe disputirt hätten." „Die etwaige Anlage, die ich zur Beredsamkeit habe, werde ich aber neben diesem Studium nicht vernachlässigen; ja dies Studium selbst muß dazu beitragen, sie zu veredeln, weil es derselben einen weit erhabenern Stoff liefert, als Grundsätze, die sich um unser eigenes kleines Ich herumdrehen." Er will zunächst nichts tun „als eben diese Grundsätze populär und durch Beredsamkeit auf das menschliche Herz wirksam zu machen suchen".[1] Ein halbes Jahr später schreibt er im Rückblick auf jene Zeit an seinen Bruder: „Ich ging mit den weitaussehendsten Aussichten und Plänen von Zürich. . . . . Im Kurzen scheiterten alle diese Aussichten, und ich war der Verzweiflung nahe. Aus Verdruß warf ich mich in die Kantische Philosophie, die ebenso herzerhebend, als kopfbrechend ist. Ich fand darin eine Beschäftigung, die Herz und Kopf füllte; mein ungestümer Ausbreitungsgeist schwieg: das waren die glücklichsten Tage, die ich je verlebt habe. Von einem Tage zum anderen verlegen um Brod war ich dennoch damals vielleicht einer der glücklichsten Menschen auf dem weiten Runde der Erden."[2]

Das Studium der Kantischen Lehre ist für Fichte nicht bloß eine Lebensumwandlung, sondern zugleich eine philosophische Bekehrung; sie verändert von Grund aus seine Vorstellungen, sie löst ihm das große Rätsel der Freiheit und macht, daß er jetzt für absolut gewiß hält, was ihm früher vollkommen unmöglich erschien. In seinen Briefen an Achelis und Weißhuhn, einen seiner ältesten Schul- und Universitätsfreunde, finden wir

[1] Ebendas. Bd. I. S. 81—83. (Br. vom 5. Sept. 1790) und vom 1. März 1791.
[2] Weinhold. Br. 5 (vom 5. März 1791). S. 19 flgd.

den freudigen Ausdruck dieser glücklichen Revolution seiner Begriffe, dieses Aufatmen vom Determinismus, den er sich selbst aufgenötigt hatte, so wenig diese Vorstellungsweise seinem innersten Wesen gemäß war. „Ich kam", schreibt er an Achelis, „mit einem Kopfe, der von großen Plänen wimmelte, nach Leipzig. Alles scheiterte, und von so viel Seifenblasen blieb mir nicht der leichte Schaum übrig, aus welchem sie zusammengesetzt waren . . . . Da ich das Außer mir nicht ändern konnte, so beschloß ich das In mir zu ändern. Ich warf mich in die Philosophie, und das zwar, wie sich versteht, in die Kantische. Hier fand ich das Gegenmittel für die wahre Quelle meines Übels und Freude genug obendrein. Der Einfluß, den diese Philosophie, besonders aber der moralische Teil derselben, der aber ohne Studium der Kritik der reinen Vernunft unverständlich bleibt, auf das ganze Denksystem eines Menschen hat, die Revolution, die durch sie besonders in meiner ganzen Denkungsart entstanden ist, ist unbegreiflich." „Ich lebe in einer neuen Welt," schreibt er an Weißhuhn, „seitdem ich die Kritik der praktischen Vernunft gelesen habe. Sätze, von denen ich glaubte, sie seien unumstößlich, sind mir umgestoßen; Dinge, von denen ich glaubte, sie könnten mir nie bewiesen werden, z. B. der Begriff einer absoluten Freiheit, der Pflicht usw., sind mir bewiesen, und ich fühle mich darüber nur um so froher. Es ist unbegreiflich, welche Achtung für die Menschheit, welche Kraft uns dieses System gibt!"[1]

Die erste Schrift, mit der sich Fichte auf dem Gebiete der Kantischen Philosophie versuchen will, soll eine Erläuterung der Kritik der Urteilskraft sein. Sie wird im Winter 1790/91 geschrieben und soll Ostern 1791 erscheinen. Er wollte sich als philosophischer Schriftsteller bemerkbar gemacht haben, bevor er nach Zürich zurückkehrte. Indessen Vollendung und Druck jener Schrift wurden gehindert und auch die Rückkehr nach Zürich mußte ins Unbestimmte hinausgeschoben werden.[2]

3. Hauslehrerepisode in Warschau

Die Vermögensverluste, die den Vater seiner Braut plötzlich trafen, kreuzten die für die Rückkehr in die Schweiz und die Vereinigung mit Johanna Rahn schon gefaßten Lebenspläne. Er sah sich von neuem auf die Wirksamkeit eines Hauslehrers angewiesen. Im Einklange mit den früheren Plänen war sein Wunsch, in einem vornehmen Hause die Er-

[1] Fichtes Leben. Bd. I. S. 107—111. [2] Fichtes Leben. Bd. I. S. 111—113.

ziehung eines schon herangewachsenen Zöglings zu vollenden und diesen dann auf Akademien und Reisen zu begleiten; und da ihm eine Stelle dieser Art im Hause des Grafen Plater in Warschau angeboten wird, so ist er gleich entschlossen, dieser Aussicht zu folgen. Er verläßt Leipzig den 28. April 1791 und trifft den 7. Juni in Warschau ein. Der erste Blick in die Verhältnisse, die ihn hier in dem gräflichen Hause empfangen, zeigt ihm die Unmöglichkeit, darin zu leben. Die Gräfin gehört zu jenen Frauen von Stande, die den Hauslehrer für ihren Untertan ansehen und für dessen erste Pflicht die Unterwürfigkeit halten. Das Benehmen und die Sitten Fichtes gefielen der Gräfin so wenig wie seine französische Aussprache, und sie wünschte daher sich seiner so bald als möglich zu entledigen. Diesem Wunsch kam Fichte entgegen, denn er fand die Gräfin ebenso unausstehlich als sie ihn. Er schreibt in sein Tagebuch: „Madame ist eine Frau der großen Welt, und da ich noch wenig dergleichen gesehen hatte, so konnte es nicht fehlen, daß sie mir nicht unausstehlich werden mußte. Sie ist groß, die Augenknochen stehen stark hervor; dabei hat ihr Blick etwas Leidenschaftliches, Gereiztes. Der Ton ihrer Stimme ist stumpf, ohne Silber, wie ich es hier bei mehreren Frauen von Stande bemerkte. Sie stößt mit der Zunge an, ich glaube aus Affektation, redet immer im Kommandierton, rasch, undeutlich, weshalb sie schwer zu verstehen ist. Sie ist nie zu Hause, kommt, redet ein paar Worte, läßt sich von ihrem gehorsamen Manne die Hand küssen und geht. Er ist ein guter, ehrlicher Mann, dick und träge, ein Jaherr."[1]

Nachdem ein Versuch der Gräfin, dem unbequemen Hauslehrer eine andere Stelle in Warschau zu verschaffen, fehlgeschlagen war, wollte dieser nicht zum zweiten Male sich ausbieten lassen und forderte eine Entschädigungssumme, die man ihm verweigerte und erst zahlte, als er mit den Gerichten drohte. So war er von dem gräflichen Hause befreit und hatte für die nächsten Monate zu leben. Um aber in Warschau ein besseres Urteil über sich zurückzulassen, als das der Frau von Plater, predigte er am 23. Juni in der dortigen evangelischen Kirche und, wie er selbst berichtet, mit großem Beifall. Eine Frau äußerte nach der Predigt, sie habe einen gemeinen Fiedler erwartet und einen Virtuosen gehört. Es war am Fronleichnamstage und der Gegenstand seiner Predigt die Einsetzung des Abendmahles.[2]

[1] Ebendas. Bd. I. S. 126. [2] Fichtes Leben. Bd. I. S. 128 flgd. Vgl. Nachgel. W. Bd. III. S. 209—220.

4. Ein Sommer in Königsberg.

Den 25. Juni verläßt Fichte Warschau. Sein nächstes Ziel ist Königsberg, er möchte den Mann persönlich kennen lernen, dem er sein erneutes geistiges Dasein verdankt. Den 1. Juli kommt er in Königsberg an, den 4. besucht er Kant, der, damals auf der Höhe des Ruhmes und der Jahre, aufgesucht von Fremden aller Welt, sparsam mit der Zeit, den unbekannten Mann ohne weitere Zuvorkommenheit („nicht sonderlich" sagt das Tagebuch) aufnimmt. Auch in dem Hörsale Kants wird seine Erwartung getäuscht, er findet den Vortrag schläfrig.[1]

Indessen ist Fichtes ganzer Ehrgeiz von dem Wunsche erfüllt, Kants Interesse zu gewinnen, d. h. durch eine Leistung zu verdienen, die in den Augen des Meisters ihn könnte beachtungswürdig erscheinen lassen. Der Philosoph hatte in seiner Sittenlehre aus dem Wesen der praktischen Vernunft die Notwendigkeit des Glaubens wie der ewigen Glaubenswahrheiten dargetan und dadurch den Weg zu einer neuen Einsicht in das Wesen der Religion gezeigt. Gerade diese Untersuchung mußte Fichtes Aufmerksamkeit besonders anziehen. Es handelte sich darum, die Ergebnisse der kritischen Philosophie auf die Theologie und die positive auf Offenbarung gegründete Religion anzuwenden. Den Begriff der Offenbarung hatte Kant bisher nicht untersucht, und seine eigentliche Religionslehre war noch nicht erschienen. Eben jetzt beschäftigte er sich mit diesen Forschungen, deren Veröffentlichung die Welt mit großer Spannung entgegensah. Hier also fand Fichte eine der Lösung bedürftige und würdige Aufgabe; hier konnte er zeigen, daß er den Geist der Kantischen Schriften begriffen und die Kraft habe, selbsttätig auf diesem Gebiete vorwärts zu bringen. Schnell war er zur Tat entschlossen. Mit dem Wenigen, was er noch übrig hat, bleibt er in Königsberg und schreibt in der Verborgenheit binnen vier Wochen seinen Versuch einer Offenbarungskritik, den er in der Handschrift den 18. August 1791 Kant zur Beurteilung übersendet. Dieser liest die Schrift, die im Geiste seiner Philosophie gehalten und zugleich mit einer Darstellungsgabe geschrieben ist, die ihm auffällt. Jetzt wird Fichte von Kant „mit ausgezeichneter Güte" empfangen und in den häuslichen Kreis seiner Freunde eingeladen. „Erst jetzt", bemerkt Fichte in seinem Tagebuche, „erkannte ich Züge in ihm, die des großen in seinen Schriften niedergelegten Geistes würdig sind." Er wird mit den Königsberger Freunden des Philosophen bekannt

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. (5. Aufl.) S. 70.

und besucht auf dessen Wunsch namentlich die beiden Prediger, von denen der eine der erste Kommentator der Kantischen Kritik war, der andere der erste Biograph Kants wurde: Schultz und Borowski.[1]

Unterdessen hat er seine wenigen Mittel aufgebraucht und nur noch für ein paar Wochen zu leben. Da sich keine Hauslehrerstelle für ihn findet, so braucht er ein Darlehen. Es gibt nur Einen, dem er sich so nahe fühlt, daß er ihm seine Not zu bekennen vermag, und der ihm zugleich so hoch steht, daß er es über sich gewinnt, um seine Hilfe zu bitten. Dieser Eine ist Kant. Er geht mit dieser Bitte im Herzen zu ihm, auf dem Wege verliert er den Mut; jetzt wendet er sich schriftlich an Kant, vertraut ihm seine Lage und bringt seine Bitte vor mit dem Bekenntnis, wie unendlich schwer sie ihm falle. „Ich überschicke diesen Brief mit einem ungewohnten Herzklopfen. Ihr Entschluß mag sein, welcher er will, so verliere ich etwas von meiner Freudigkeit zu Ihnen. Ist er bejahend, so kann ich freilich das Verlorene einst wiedererwerben; ist er verneinend, nie, wie es mir scheint!"[2] Der Brief ist vom 2. September. Den Tag darauf ladet ihn Kant ein und erklärt, daß er seine Bitte zu erfüllen für die nächsten Wochen außerstande sei; wenige Tage später schlägt er ihm die Bitte ab, dagegen rät er ihm, seine Schrift drucken zu lassen; Hartung soll sie verlegen, Borowski die Sache vermitteln. Offenbar wollte ihm Kant auf eine Weise helfen, die das Darlehen ausschloß und für Fichte die ehrenvollste war. Und der Erfolg hat gezeigt, daß Kant in der Tat ihm nichts Besseres geben konnte als den Rat, seine Schrift zu veröffentlichen: er hatte von Kant Hilfe in der Not gesucht und empfing einen Rat, dessen Befolgung zugleich den Anfang seines Ruhmes machen sollte.

Er war kaum eine Woche in Königsberg, als er, in Sorgen um die Zukunft, an Sonntag in Riga schrieb und diesen dringend bat, ihm für die nächste Zukunft eine Stelle in Livland zu verschaffen. Es ist derselbe ältere Schulfreund, der ihm als Obergesell einst sein Los in Schulpforta erleichtert und später in Leipzig kurz vor seiner Abreise nach der Schweiz eine Summe geliehen hatte, die Fichte noch schuldig war. Die Reisen hatten seine Schulden vermehrt. Er berichtet dem Freunde seine jüngsten Erlebnisse in Warschau und seine Ankunft in Königsberg. „Jetzige Ostern bekam ich eine Verschreibung nach Warschau. So abgeneigt ich auch seit einiger Zeit dem Stande des Hauslehrers geworden war, so übernahm ich doch den Antrag, in Betracht der ziemlich vorteilhaften Bedingungen,

[1] S. oben Buch I. S. 5. — [2] Fichtes Leben. Bd. I. S. 131—135.

die mir gemacht wurden. — Ich lange an. Madame ist indessen das Gelüst nach einem deutschen Erzieher vergangen: ich soll ein Franzose sein, was ich unter allen existierenden Dingen am wenigsten bin. Sie chikaniert mich bei der ersten Vorstellung, und ich schreibe ihr statt allem, daß dies nicht so gehe, und daß wir schwerlich miteinander gute Seide spinnen werden. Es entstand ein Federkrieg. Man hetzt mich, zu prozessieren, hohe Entschädigung zu fordern. Sanft und friedliebend, wie ich bin, begnüge ich mich mit einer Kleinigkeit, und verlasse Warschau, das sich mir nicht sonderlich empfohlen hatte. — Aber wohin? Nach Sachsen zurück ist zu weit; ich kenne es zur Genüge; und was verliere ich da, das ich nicht allenthalben auch finde? Die nächste Stapelstadt der Gelehrsamkeit ist Königsberg, und da ist der Stolz des menschlichen Geistes: Kant! — so denke ich, und reise hierher. Zur Zeit weiß ich noch nicht ganz, ob meine Erwartungen möchten erfüllt werden, ich bin noch nicht eine Woche hier. Kant ist wirklich alt. Doch existieren seine Schriften, ob ich diese in Königsberg studire, oder wo anders, ist immer Eins, und wenn ich seine Schriften habe, ist Er selbst mir allenfalls entbehrlich. Ich könnte also wohl 2—3 Monat, wenn meine kleine Kasse soweit reicht, hier verbleiben. Was aber dann weiter tun?" Eine Predigerstelle würde ihm erwünschter sein als ein Schulamt, das mehr gelehrte Kenntnisse fordert, als er besitzt. Er ist sich seiner Mängel, wie seiner eigentümlichen Begabung sehr wohl bewußt. „Mein eigentliches Wissen (das gesteh' ich nicht gern allgemein, aber meinen Freunden gesteh' ich es gern) ist nicht weitläuftig; dagegen glaube ich aber etwas von der Kunst zu verstehen, mit Wenigem hauszuhalten, und mehr damit auszurichten, als manche mit Vielem; auch das, was sein muß, bald so zu erlernen, als ob ich es lange gewußt habe, um es, mündlich oder schriftlich vortragen zu können. Was ich am besten verstehe, ist Räsonnement, und meine geliebteste Beschäftigung ist Predigen. (Es tut mir wohl, daß Sie, bei weitem der beste Kopf unter meinen Jugendfreunden, eben dies zu der Ihrigen gewählt zu haben scheinen.)"[1] Sonntag wird ihn nicht ohne Antwort und Aussicht gelassen haben, denn Fichte bemerkt elf Wochen später in seinem Briefe an Kant, daß er „im äußersten Falle durch einen Freund, der in einem angesehenen Amte zu Riga steht, von hier aus in Livland unterzukommen glaubte."[2]

[1] Ungedruckte Briefe von Kant und Fichte, mitgeteilt von Prof. Dr. Teichmüller in Dorpat. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 66 (1875). S. 181 bis 183. (Der Brief Fichtes ist vom 7. Juli 1791, seine Wohnung ist „bei der Altstädtischen Kirche, im Gartenmannischen Hause."). — [2] Fichtes Leben. Bd. I. S. 131 flgd.

Indessen wurden seine Schicksale unter Kants Fürsorge in andere und bessere Wege geleitet.

Während er in Königsberg in tiefer Zurückgezogenheit lebte und das Werk schrieb, welches Kant lesen sollte, machte er die Bekanntschaft eines jungen Mannes, der noch Student und fast elf Jahre jünger als Fichte war: Theodor von Schön, der seit dem Herbst 1788 in Königsberg studierte, unter Kants Jünger und Verehrer gehörte und diesem erhabenen Vorbilde durch sein langes, schicksals- und verdienstvolles Leben treu geblieben ist. Er hat als Gesetzgeber, Minister und Oberpräsident der Provinz Preußen seinen Namen unvergeßlich gemacht, insbesondere durch das große, von ihm eifrig betriebene Gesetz, welches den 9. Oktober 1807 die Grunduntertänigkeit der Bauern aufhob. Es war eine von dem Geiste Kants erfüllte Tat. Schön hatte das Wort beherzigt, welches jener einst viele Jahre vorher zu ihm gesagt hatte: „die Eingeweide drehen sich mir im Leibe um, wenn ich an die Erbuntertänigkeit in unserem Lande denke." Den Verkehr mit Fichte während des Sommers 1791 hat Schön in seinen Denkwürdigkeiten geschildert und als eines der wichtigsten Erlebnisse seiner akademischen Jahre bezeichnet. „Der zweite Mann dieser Zeit, dem ich viel verdanke, ist J. G. Fichte. Er lebte in einem Privathause auf seinem Zimmer ohne alle weitere Bekanntschaft, um seine Kritik der Offenbarung zu vollenden und sie Kant vorzulegen." „Er kam zuweilen in das Speisehaus, in welchem ich zu Mittag aß, und eine gelegentliche Äußerung zu einem Gespräch zweier Tischgäste über Kants Schrift vom Dasein Gottes, machte die ganze Gesellschaft und besonders mich auf ihn aufmerksam. Da er jeden Umgang vermied, so war es Anfangs schwierig, ihm nahe zu kommen; es gelang mir indessen; er teilte mir seinen Plan mit, und wir wurden Freunde. Als er die Kritik der Offenbarung vollendet hatte, schickte er sie Kant mit der Dedikation: „Dem Philosophen" und bat Kant in dem Überreichungsschreiben, dem Manuskripte seine Aufmerksamkeit zu widmen. Nach zwei Tagen schickte Kant das Manuskript an Fichte zurück mit Äußerungen der Freude darüber und mit der Bitte, daß Fichte ihn bald besuchen möge. Zu dem Manuskript hatte Kant weder Bemerkungen noch Zeichen gemacht; nur allein die Dedikation „Dem Philosophen" war durchstrichen." „Fichte und ich blieben nachher bis an seinen Tod in nahen Verhältnissen. Durch meinen Umgang mit Fichte in Königsberg wurde mir zuerst der Blick nach oben geöffnet und Fichtes Umgang legte darin bei mir eine solche Basis, daß die Richtung

bei jeder Sache den höhern Gesichtspunkt zu finden und zu halten, wohl mein ganzes Leben geht."[1] Fichte erwiderte mit lebhafter Wärme die Freundschaft des jungen Mannes, wie aus den Briefen hervorgeht, die er ihm in den nächsten Jahren geschrieben hat. Es heißt gleich im ersten nach seiner Abreise von Königsberg: „Dank sei's dem gütigen Geschick, das mich bei meinem kurzen Durchwandel durch Königsberg einen Mann wollte finden lassen, den ich ehren und lieben zugleich konnte; und daß dieses Mannes Herz unvermerkt das meinige fester schlang! hier ist der Handschlag zum ewigen Bunde! ich will die Freundschaft, das Schicksal wolle uns nun wieder näher führen, oder weiter entfernen, nie wieder unterbrechen: Sie sollen von jeder Veränderung, die in meinem Aufenthalt vorgeht, unterrichtet werden; Sie sollen ewig in meinem Herzen, und mit mir fortleben. Leisten Sie mir ein Gleiches."[2]

5. Hauslehrerzeit in Krockow. Fichtes erster Schriftstellerruhm.

Durch Kants Empfehlungen und die Bemühungen seiner Freunde Borowski und Schultz kam unserem bedrängten Fichte doppelte Hilfe: Borowski vermittelte den Verlag seiner Schrift bei Hartung, Schultz verschaffte ihm bei dem Grafen Krockow in Krockow bei Danzig eine Hauslehrerstelle, worin sich Fichte, zum ersten Male in einem solchen Wirkungskreise, glücklich und wohl fühlte, denn er fand hier die vornehme Bildung in ihrer humanen Form und eine geistige Atmosphäre, in welcher namentlich von seiten der Gräfin die Verehrung für Kant einheimisch gemacht war. Er hatte den 26. September 1791 Königsberg verlassen und schreibt nach einigen Monaten seinem Freunde Schön: „Ich lebe in dem Hause des Obrist Graf von Krockow, dank sei's seiner vortrefflichen

[1] Aus den Papieren des Ministers und Burggrafen von Marienburg Theodor von Schön. (T. I. Halle a. S. 1875.) S. 8–11. Vgl. S. 40. Einige im Text der angeführten Stellen befindliche Unrichtigkeiten, die wohl Gedächtnisirrungen von seiten Schöns sind, habe ich weggelassen, wie folgende: „Fichte war aus der Schweiz nach Königsberg gekommen". „Vorsätzlich vermied er es, Kant bekannt zu werden. Kant sollte erst durch seine Schrift von seiner Existenz Kenntnis erhalten" (S. 9). Auch Fichtes Abschiedsbrief an Schön trägt das falsche Datum: „d. 26. Febr. 1791". (Anl. B. S. 10.) Der Brief muß vom 26. September 1791 sein, da Fichte den 1. Juli 1791 erst nach Königsberg kam. — [2] Aus den Papieren usf. Anl. B. S. 11. Diese Anlage enthält zehn Briefe Fichtes (S. 9–42), der erste ist noch in Königsberg gleich nach dem Abschied geschrieben, die folgenden sieben kommen aus Krockow (v. 12. Jan. bis 30. Sept. 1792), der neunte aus Zürich 20. Nov. 1793), der letzte, den Sch. den 11. Dez. 1795 (?) empfängt, aus Jena.

Gemahlin! nicht nur so ziemlich, sondern höchst vergnügt. Pläne auf die Zukunft macht unser einer nicht; aber ein Schlaraffenleben taugt unser einem ebenso wenig, und dazu bin ich so ziemlich auf dem Wege."[1]

Die Schrift, die in Halle gedruckt werden soll, stieß bei der dortigen theologischen Fakultät auf Zensurschwierigkeiten, und schon wurden Vorbereitungen getroffen, den Druck in die benachbarte, Kantisch gesinnte Universität Jena zu verlegen, als in Halle der Theologe Knapp, als neugewählter Dekan, die Zensurschwierigkeiten beseitigte und das Imprimatur erteilte. Die Schrift erschien Ostern 1792 unter dem Titel „Versuch einer Kritik aller Offenbarung". Durch einen Zufall, wie es schien, war auf dem Titelblatt der Name des Verfassers weggeblieben. Unterdessen hatte sich die Kunde einer religionsphilosophischen Schrift aus Königsberg, welche theologische Bedenken erregt hatte, schon in Jena verbreitet und die Gemüter in Spannung gebracht. Man wußte, daß die Veröffentlichung der Kantischen Religionslehre bevorstand, und nahm die zufällige Anonymität als eine absichtliche. Der Inhalt der Schrift war offenbar kantischen Geistes. Unter diesem Eindruck wurde die Form und Schreibart zu wenig beachtet, und so entstand in Jena die Meinung, kein anderer könne der Verfasser sein als Kant selbst. Die Beurteilung in der Allgemeinen Literaturzeitung erklärte diese Autorschaft mit völliger Sicherheit: „Jeder, der nur die kleinsten derjenigen Schriften gelesen, durch welche der Philosoph von Königsberg sich unsterbliche Verdienste um die Menschheit erworben hat, wird sogleich den erhabenen Verfasser jenes Werks erkennen." Nun ließ Kant unter dem 3. Juli 1792 eine Gegenerklärung in die Literaturzeitung einrücken, die als den wirklichen Verfasser der Kritik aller Offenbarung den Kandidaten der Theologie Fichte bezeichnete: er ist der von Kant verkündete Verfasser einer schon berühmten Schrift; jetzt wird auch der Name Fichte berühmt. Man hatte ihn mit dem ersten Philosophen der Welt verwechselt, die Täuschung war auf Grund seiner Schrift möglich gewesen; er hatte mit dieser Schrift nur Kants Teilnahme in der Stille gewinnen wollen und nun vor der Welt etwas von Kants Ruhm gewonnen. Seine erste öffentliche Schrift hatte das Aufsehen der philosophischen Welt in einem

[1] Ebendas. Anl. B. S. 10. (Der Brief ist vom 12. Januar 1792.) Fichtes Leben. Bd. I. S. 138. Auch Fichtes Andenken ist in dem Schlosse Krockow freundlich bewahrt worden; sein Zimmer führt noch heute Fichtes Namen, und sein Lieblingsspaziergang heißt der „Philosophensteig".

Grade erregt, daß sie wiederholt zum Gegenstande mündlicher und schriftlicher Disputationen gemacht wurde, auch nachdem die Täuschung über die Autorschaft längst aufgeklärt war. Schon im folgenden Jahr erschien eine neue Auflage.

Von jetzt an geht sein Lebensweg bergauf. Er fühlt sich zu großen Dingen berufen und wie von einer höheren Fügung begünstigt. „Warum mußte ich," schreibt er noch von Danzig aus an seine Braut, „als Schriftsteller ein so ausgezeichnetes Glück machen? Hunderte, die mit nicht weniger Talent auftreten, werden unter der großen Flut begraben und müssen ein halbes Leben hindurch kämpfen, um sich nur bemerkt zu machen. Mich hebt bei meinen ersten Schritten ein unglaublicher Zufall."[1] Sein Tatendurst ist jetzt in vollem Zuge, entflammt von der Begierde, unmittelbar einzuwirken auf die menschlichen Dinge. „Ich habe große, glühende Projekte. Mein Stolz ist der, meinen Platz in der Menschheit durch Taten zu bezahlen, an meine Existenz in die Ewigkeit hinaus für die Menschheit und die ganze Geisterwelt Folgen zu knüpfen; ob ichs tat, braucht keiner zu wissen, wenn es nur geschieht. Was ich in der bürgerlichen Welt sein werde, weiß ich nicht. Werde ich statt des unmittelbaren Tuns zum Reden verurteilt, so ist meine Neigung Deinem Wunsche zuvorgekommen, daß es lieber auf einer Kanzel als auf einem Katheder sei."[2] Sein Schicksal hat ihn richtiger und seiner Natur gemäßer geführt, als sein noch dunkler Tatendrang ihm die Lebensziele vorstellte. Er war zum Reden nicht verdammt, sondern berufen, seine Wirksamkeit sollte das W o r t sein und der Schauplatz seines Rednerberufes nicht die Kanzel, sondern das Katheder.

6. Zweiter Aufenthalt in der Schweiz. Politische Schriften.

Die Unglücksfälle im Hause Rahn hatten das Heiratsprojekt verschoben. Fichte selbst wollte nicht eher zu seiner Braut nach Zürich zurück-

[1] Nach Schöns Darstellung war die Anonymität keineswegs ein Zufall, sondern eine Spekulation des Verlegers. „Hartung ließ nämlich ganz gegen Fichtes Absicht doppelte Titelblätter drucken. Auf dem Titelblatt der Exemplare, welche in Königsberg verkauft wurden, stand Fichte als Verfasser angegeben. Bei den Exemplaren, welche in Leipzig verkauft wurden, war der Name des Verfassers weggelassen." Diese „S p e k u l a t i o n des Verlegers machte Fichte mit der ganzen gelehrten Welt mehr bekannt, als dies sonst der Fall gewesen wäre." Aus den Papieren usf. S. 10.
[2] Fichtes Leben. Bd. I. (Br. vom 5. März 1793.) S. 149 flgd.

kehren, als bis er durch eine schriftstellerische Leistung seine Tüchtigkeit bewiesen. Jetzt waren beide Hindernisse beseitigt; Rahns Vermögensumstände hatten sich gebessert, und er selbst hatte seine schriftstellerische Laufbahn mit ungewöhnlichem Glücke begonnen.

Voller Sehnsucht eilte er im Frühjahr 1793 nach der Schweiz, um sich mit seiner Braut für immer zu vereinigen. Den 16. Juni 1793 kehrt er nach Zürich zurück, den 22. Oktober wird (in Baden bei Zürich) die Ehe geschlossen. Auf seiner Hochzeitsreise macht er in Bern die Bekanntschaft des dänischen Dichters Jens Baggesen, der ihn (mit Fernow auf seiner Reise nach Wien) im Dezember dieses Jahres in Zürich wiederbesuchte. Unter seinen Schweizer Freunden ist der bedeutendste, der in Zukunft einen großen Einfluß auf Fichte ausüben sollte, Pestalozzi in Richterswyl am Züricher See. Die Männer waren einander durch die Freundschaft ihrer Frauen nahegekommen, und als Fichte Baggesen und Fernow bei ihrer Weiterreise von Zürich bis Richterswyl begleitet hatte, machte er sie dort mit Pestalozzi bekannt und blieb selbst einige Tage im Hause des letzteren.

Der Sommer 1793 und der nächste Winter sind im Leben Fichtes nach einer Reihe unsteter Wanderjahre und vieler fehlgeschlagener Entwürfe eine Zeit glücklicher Ruhe und Sammlung, der Anfang reifender Früchte, worauf sehr bald die ernsten Jahre amtlicher Wirksamkeit voller Arbeit und Kämpfe folgen sollten. In einer entzückenden Natur, mit der Gefährtin seines Lebens vereinigt, in dem Hause eines Mannes, der ihm Vater und Freund zugleich ist, im Genuß einer freien Muße lebt er die nächsten Monate mit ungetrübter Seele seinen wissenschaftlichen Plänen und der Vorbereitung für eine große Zukunft. Es ist das Jahr, in welchem die politischen Gegensätze der im Innersten erschütterten europäischen Welt aufs höchste gestiegen sind: in Frankreich der Konvent und in Preußen das Regiment der Religionsedikte; dort Robespierre, hier Wöllner! Die Ideen von 1789 haben in der Welt und namentlich in Deutschland eine Flut begeisterter Teilnahme hervorgerufen, die allmählich zu ebben anfängt und unter dem Eindrucke der Schreckensherrschaft von 1793 in die entgegengesetzte Richtung umschlägt. Das öffentliche Urteil ist irre geworden. Um die Meinung der Welt aufzuklären, schreibt Fichte seine ersten politischen Schriften, die sich unter seinen Händen unwillkürlich zu Reden gestalten: „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution" und Zurückforderung

der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten. (Eine Rede, Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsternis.)" Beide Schriften erscheinen anonym. Wir erwähnen sie hier nur als biographische Tatsachen und werden auf ihren Inhalt später in der Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Lehre ausführlich eingehen. Der Beitrag ist Stückwerk geblieben; das erste Heft ist schon in Danzig begonnen und in den ersten Sommermonaten in Zürich vollendet, das zweite Heft schreibt Fichte binnen vier Wochen. Wie er vorher aus dem Sittengesetz der Kantischen Philosophie die Möglichkeit der Offenbarung in der gegebenen Religion hergeleitet hatte, so beurteilt er jetzt aus dem Kantischen Freiheitsbegriff den gegebenen Staat und die Rechtmäßigkeit seiner Umgestaltung. Seine Beurteilung ist eine Verteidigung. Der weltbürgerliche Freiheitsgedanke, der damals in der Menschheit lebendig geworden, der in der Kantischen Philosophie sein System, in dem Schillerschen Posa seine dichterische Form gefunden hatte, ist kaum hinreißender, feuriger, rücksichtsloser mit dem vollen Glauben an seine Berechtigung ausgesprochen worden als in diesen Reden. Fichte gilt bereits als der bedeutendste unter den Kantianern und zugleich als der kühnste.

Daneben reift in ihm der Gedanke und Plan der Wissenschaftslehre, als der einzig möglichen Form, um die kritische Philosophie aus einem Gusse zu bilden, vollkommen systematisch und damit völlig einleuchtend zu machen. Im Winter von 1793—1794 hält er über diesen Gegenstand seine ersten Vorträge in Zürich vor einer freiwilligen Zuhörerschaft, zu welcher Lavater gehört, der nach dem Schlusse der Vorlesung ihm eine Zuschrift (vom 25. April 1794) widmet, worin er Fichte als den schärfsten Denker bezeichnet, den er kenne. Die Zuschrift war zugleich ein Wort des Abschiedes, denn schon erwartete den aufstrebenden Philosophen das von Reinhold verlassene Katheder in Jena.

Drittes Kapitel.

Akademische Lehrtätigkeit und Kämpfe.

I. Der akademische Wirkungskreis.

1. Die Berufung nach Jena.

Durch Reinholds Berufung nach Kiel war in Jena ein Lehrstuhl erledigt, der zwar nicht unter die ordentlichen Fakultätsstellen gehörte, aber durch Reinholds Wirksamkeit, für den die Regierung diese überzählige und daher sehr gering besoldete Professur gegründet hatte, ohne Vergleichung der wichtigste für die Philosophie gewesen war. Man wollte im Interesse der Universität diesen kantischen Lehrstuhl nicht verwaisen lassen, und da man die tüchtigste Kraft als Reinholds Nachfolger zu haben wünschte, so richteten sich die Blicke auf den Philosophen in Zürich. Der erste, der die weimarische Regierung auf diesen Mann aufmerksam machte und seine Berufung dringend wünschte, war der Jurist Hufeland. Der weimarische Minister Vogt wurde für die Berufung gewonnen, Goethe interessierte sich für die Sache und begünstigte sie, Karl August gab seine Zustimmung und ließ gegen das Wohl der Universität jede andere Rücksicht schweigen. Auch in Gotha waren für die Berufung einflußreiche und Fichte günstig gesinnte Männer wirksam, und so wurden die Bedenken, welche sein „Demokratismus" erregt hatte, glücklich überwunden. In einer Zeit, wo in Frankreich Robespierre und in Preußen Wöllner regierte, war es eine große Kühnheit, Fichte nach Jena zu rufen, wohl nur in einem Lande möglich, wo Karl August Herzog und Goethe Minister war. Nach dem Antrage, den er gegen Ende des Jahres 1793 erhielt, sollte er mit dem Beginn des nächsten Sommersemesters eintreten. Eben mit dem Entwurfe der Wissenschaftslehre beschäftigt, wünschte er, noch ein Jahr lang volle Muße zu haben, um mit seinen Gedanken ins Reine zu kommen und mit einem völlig haltbaren System sein akademisches Lehramt zu beginnen. Indessen lag der Regierung daran, die Stelle Reinholds gleich zu besetzen, und sie drang daher auf den nächsten Termin. So gab Fichte seinen Wunsch auf, folgte dem Rufe für Ostern 1794 und

traf den 18. Mai, den Abend vor seinem Geburtstage, in Jena ein.[1] Es sind gerade sechs Jahre, daß ihm an demselben Abend, als er in Leipzig in der äußersten Not war, die Hauslehrerstelle in Zürich angeboten wurde.

Fünf Jahre vorher war Schiller berufen worden, der sich eben jetzt zu einem Erholungsaufenthalte in Württemberg befand, und dessen Bekanntschaft Fichte auf seiner Durchreise in Tübingen machte. Mit ihm zugleich sollten der Orientalist Ilgen, einer der angesehensten Schulmänner Sachsens, und der Historiker Woltmann, Spittlers Lieblingsschüler, nach Jena kommen. Unter den Studenten war über dieses Triumvirat ein unbeschreiblicher Jubel, aber Fichtes Name tönte vor allen, und die Erwartung auf ihn war auf das höchste gespannt. So schrieb ihm sein ehemaliger Schulfreund Böttiger, damals Konsistorialrat in Weimar.[2] Man hatte das Vorgefühl von einer außergewöhnlichen Erscheinung, und die Jugend der Universität war ganz vorbereitet und empfänglich für eine ungemeine und tiefgreifende Wirkung.

2. Akademische Stellung und Wirksamkeit.

Unter den günstigsten Verhältnissen begann Fichte seine amtliche Lehrtätigkeit. Von den Studenten mit Begierde erwartet, mit Begeisterung aufgenommen, selbst durch eine öffentliche Ovation geehrt, von den meisten seiner Amtsgenossen „mit offenen Armen" empfangen, mit einigen, wie namentlich mit Schütz und Paulus, Niethammer und Woltmann, bald in freundschaftlichem Verkehr, von anderen gesucht, von dem Herzog selbst bei der ersten Gelegenheit, die sich bot, persönlich ausgezeichnet und seines Schutzes sicher, von den bedeutenden und einflußreichen Männern Weimars, vor allen von Goethe wohlwollend beurteilt, hatte Fichte bei seinem Eintritt in die neue Lebensbahn nur helle Aussichten und wolkenlosen Himmel.

Er bezeichnete den Beginn seiner akademischen Wirksamkeit durch zwei Schriften, deren eine die Aufgabe und das Programm seines Standpunktes enthielt, während die andere das System selbst in der ersten Aufführung gab und für die Zuhörer bestimmt war, denen sie während des

[1] Aus den Akten der Universität: Fichte schreibt unter dem 2. April 1794 dem damaligen Prorektor Schnaubert, daß er sein Berufungsdekret erhalten habe und zum Anfange der Vorlesungen in Jena zu sein hoffe. Sonnabend den 24. Mai 1794 wird er „in consistorio publico gewöhnlicher maßen installiert". [2] Fichtes Leben. Bd. I. S. 196 flgd.

Ganges der Vorlesung bogenweise mitgeteilt wurde: die erste handelte „über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie", die zweite brachte die „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre".

In dem ersten Semester hielt Fichte einmal in der Woche, Freitag abends von 6—7, eine öffentliche Vorlesung „über Moral für Gelehrte", in der Frühstunde von 6—7 las er privatim über die Wissenschaftslehre: jene begann er (wenige Tage nach seiner Ankunft) Freitag den 23. Mai, diese Montag den 26. Die öffentlichen Vorlesungen erregten das Interesse der gesamten Universität, und es wiederholte sich bei Fichte, was Schiller bei der Eröffnung seiner Vorträge erlebt hatte: der größte Hörsaal der Universität konnte die Menge nicht fassen, Hof und Hausflur waren gedrängt voll. Der Eindruck seiner Rede war gewaltig und fortreißend. Bald erschien Reinhold nicht bloß ersetzt, sondern übertroffen. Unter den Schülern Reinholds war bekanntlich Forberg einer der tüchtigsten gewesen, er wurde jetzt ein Zuhörer und Zeuge der Vorträge Fichtes, auf den er ungeduldig gewartet hatte. Unter dem 7. Dezember 1794 schrieb derselbe in sein Tagebuch: „Seitdem Reinhold uns verlassen, ist seine Philosophie (bei uns wenigstens) Todes verblichen. Von der „Philosophie ohne Beinamen" ist jede Spur aus den Köpfen der hier Studierenden verschwunden. An Fichte wird geglaubt, wie niemals an Reinhold geglaubt worden ist." „Fichtes Vortrag", berichtet Steffens aus seinen Jenaischen Erinnerungen, „war vortrefflich, bestimmt, klar, und ich wurde ganz von dem Gegenstande hingerissen und mußte gestehen, daß ich nie eine ähnliche Vorlesung gehört hatte."[1]

Jetzt war Fichtes Lebensrichtung entschieden. In dem Worte des philosophischen Redners, des akademischen Lehrers hatte er seinen Beruf und die wahre Form seiner Wirksamkeit gefunden. Und warum hätte bei ihm das Wort nicht zugleich Tat, das Katheder nicht auch Kanzel sein sollen? Hier zeigte sich seine charakteristische Doppelnatur. Er will die Wissenschaft lehren und zugleich durch sie reformieren: erst die Wissenschaft in ihrer reinen, abgezogenen Form, dann ihre Verwandlung in die sittlich erhebende Rede, die philosophische Predigt. In diesem Sinn teilten sich seine Vorlesungen in private und öffentliche, in den Unterricht der Wissenschaftslehre und in Reden an die studierende Jugend. Daher

[1] Fichtes Leben. Bd. I. S. 219, 233.

gab er gleich in dem ersten Semester jene Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten: es waren Reden an die Studenten, wie er später Reden an die Nation hält. Eine solche Sprache war von dem Katheder herab noch nicht gehört worden. „Sie wissen," sagt er in der Schlußvorlesung, „daß ich den Gelehrtenstand, mithin den akademischen Unterricht, mithin das akademische Leben als wichtig für die Welt und für das gesamte Menschengeschlecht ansehe. Sie wissen, daß ich in dem studierenden Publikum das Bild des künftigen Zeitalters und das Samenkorn aller künftigen Zeitalter erblicke; und ich halte Sie, meine Herren, für gar keinen unwichtigen Teil des gegenwärtig studierenden Publikums." „Sie können es wissen, was Sie einst sein werden; hier ist die Probezeit; hier sehen Sie im Bilde Ihr künftiges Leben. Hier sehen Sie, ob Sie in jenen Schilderungen der Erhabenheit ein Ihnen völlig unähnliches Wesen oder sich selbst bewundert haben. Es ist hier nicht von Verleugnung Ihrer Vorteile, sondern von der nur wenig Entschlossenheit erfordernden Verteidigung Ihrer wahren Vorteile, Ihrer wahren Rechte, Ihrer wahren akademischen Freiheit die Rede; es ist nicht von Bekämpfung des gegen Sie verschwornen Erdballs, sondern nur von Bekämpfung einer falschen Scham, die in Ihnen selbst liegt; es ist nicht von Verachtung des Todes, es ist von Verachtung einer lächerlichen Meinung die Rede, von deren Absurdität Ihr gesunder Verstand Sie bei dem geringsten Nachdenken überzeugen kann! — Sollten Sie jetzt des kleinen Muts nicht fähig sein, wie wollten Sie jemals des größern fähig werden! Und so überlasse ich Sie denn Ihrem eignen Nachdenken; gebe Ihnen meine letzten Worte an Sie in diesem Halbjahre — in die Welt oder in die Tage Ihrer Erholung mit. Ich danke Ihnen nicht für den Beifall, den Sie mir durch Ihre zahlreichen Versammlungen bezeigt haben. Ich will nicht Beifall, ich will nichts für mich. In den Empfindungen, die mich jetzt überströmen, was bin ich! Aber wenn Sie hier erschüttert, bewegt und zu edlen Entschließungen angefeuert wurden: so danke ich Ihnen im Namen der Menschheit für diese Entschließungen. — Sie, die Sie uns verlassen, ich bitte Sie nicht, sich dieser Akademie, oder meiner zu erinnern, was sind wir! Aber ich bitte Sie im Namen der Menschheit, Sich Ihrer Entschließungen zu erinnern. Sie, die Sie bei uns bleiben, die ich einst hier wiedersehen werde, kehren Sie mit gereiften befestigten Entschließungen zurück — und so — leben Sie wohl!"[1]

[1] Karl Hase, Jenaisches Fichte-Büchlein (Leipzig 1856). S. 65 flgd., 74 flgd.

In den Schriften des Jahres 1794 hatte Fichte die Grundlage der Wissenschaftslehre gelegt; in den folgenden Jahren von 1796—98 entwickelte er auf dieser Grundlage das System der Rechtslehre und das der Sittenlehre. Damit hatte sein Standpunkt eine Ausbildung und Bedeutung gewonnen, die auf das Zeitalter einwirkten. Es konnte kein Zweifel mehr sein, daß unter den nachkantischen, in der Lösung der kritischen Probleme tätigen Philosophen Fichte die höchste und am weitesten fortgeschrittene Erscheinung war. Eine Reihe bewegter und philosophisch fruchtbarer Köpfe erkannten in ihm ihren Meister: Reinhold wurde ein Anhänger der Wissenschaftslehre, Schelling begann als solcher seine Laufbahn, Friedrich Schlegel erhob dieselbe unter die größten Leistungen des Jahrhunderts und verglich sie mit der französischen Revolution und mit Goethes Wilhelm Meister. Die Jenaische Literaturzeitung erklärte sich für Fichte, und seitdem dieser sich mit seinem Freunde Niethammer zur Mitherausgabe des (von dem letzteren begründeten) „philosophischen Journals" vereinigt hatte (1795), besaß die Wissenschaftslehre auch ihre eigene, in der Tagesliteratur wirksame Zeitschrift.

Es konnte nicht ausbleiben, daß der neue Standpunkt heftige Gegensätze und seinem Begründer auch persönliche Feinde hervorrief, die Fichtes geharnischte und mitunter herrische Art unerträglich fanden, seine Bedeutung nicht begriffen, seinen Ruhm beneideten und ihn selbst aus Mißgunst verfolgten. So kamen Konflikte auf Konflikte, und der anfangs wolkenlose Horizont verdunkelte sich immer mehr, bis zuletzt ein schweres Gewitter dicht über seinem Haupte sich zusammenzog und in seinen jenaischen Wirkungskreis vernichtend einschlug.

II. Die ersten Konflikte.

1. Erhard Schmid.

Fichte war, als er nach Jena kam, auf literarische Kämpfe vorbereitet; er wollte keinen Krieg anfangen, aber, selbst ungerecht bekriegt, den Kampf nur mit der Vernichtung des Gegners enden. Und in seiner Natur lag eine polemische Kraft, die ihre Stärke kannte, und der es nicht unlieb war, gereizt und zum Ausbruch getrieben zu werden. Schon bei Gelegenheit seiner Offenbarungskritik war von seiten der „Gothaischen gelehrten Zeitung" und der „allgemeinen deutschen Bibliothek" ein feindseliger Ton gegen die Schrift und gegen ihn selbst angeschlagen worden. Fichte empfand die Reizung und fühlte etwas vom Geiste des Antigöze

über sich kommen. „Wer die Lessing'schen Fehden erneuert sehen will," schrieb er damals einem Freunde, „der reibe sich an mir, bis meine Philosophie des Dinges müde wird! Ich habe zwar ernstere Dinge zu tun, als mich mit dem Hunde aus der Pfennigschenke zu schlagen, aber beiläufig — ich habe manchmal Stunden, in denen ich nicht ernsthaft arbeiten kann — einen so zu schütteln, daß den andern die Lust vergehe, ist nicht übel." „Den Neid selbst totzuschlagen, dazu gehören Meisterwerke. Sie dämmern in mir, würdiger Freund, dem ich es sagen darf, sie sind nicht auf dem Papiere, aber sie sind vor dem festern Auge meines Geistes. In einem halben Jahre ist der Neid totgeschlagen, zuckt noch ganz langsam und bebend."[1]

Noch ehe Fichte nach Jena kam, hatte sich zwischen ihm und Erhard Schmid, einem dortigen kantischen Dozenten, eine Fehde angesponnen. Dieser Mann hatte zuerst die Kantische Philosophie in Jena gelehrt ohne sonderlichen Erfolg und war daher gegen Reinhold und Fichte, deren Wirksamkeit und Bedeutung die seinige in Schatten stellten, mißgünstig gestimmt. Nun hatte Fichte Leonhard Creuzers „skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens" in der allgemeinen Literaturzeitung beurteilt und bei dieser Gelegenheit beiläufig erklärt, daß Schmids Ansicht von der menschlichen Freiheit auf Determinismus hinauslaufe. Diese Äußerung erklärte Schmid bei einem Anlaß, den er vom Zaune brach, in den bittersten Worten für ein Falsum, und als er später gegen die Wissenschaftslehre selbst in einer Weise auftrat, die Fichtes Leistung beeinträchtigen und schmälern wollte, so ließ dieser, der sich bis dahin gemäßigt hatte, seinem Unwillen freien Lauf und erklärte mit einer abschreckenden Bestimmtheit: „meine Philosophie ist nichts für Herrn Schmid aus Unfähigkeit, sowie die seinige mir nichts aus Einsicht. Ich erkläre alles, was Herr Schmid von nun an über meine philosophischen Äußerungen entweder geradezu sagen oder insinuieren wird, für etwas, das für mich gar nicht da ist, erkläre Herrn Schmid selbst als Philosophen in Rücksicht auf mich für nicht existirend."[2]

2. Sonntagsvorlesungen.

Bald kamen ernstere Konflikte. Schon im ersten Semester seiner jenaischen Wirksamkeit hatte sich das Gerücht verbreitet, daß man ihn wegen seiner Lehre in Weimar zur Verantwortung ziehen wolle. Obgleich jenes Gerücht keinen Grund hatte, hielt es Fichte, um unwahre

[1] Fichtes Leben. Bd. I. S. 145 flgd. — [2] Philos. Journal. Bd. III. Heft 4. Fichtes Leben. Bd. I. S. 199.

und übelwollende Nachreden niederzuschlagen, doch für gut, einige seiner öffentlichen Vorlesungen drucken zu lassen.[1] Gerade solche moralische Vorträge, die sittlich läuternd und neugestaltend auf das Studentenleben einwirken sollten, nahm er als eine wichtige, in seinem Beruf gelegene Aufgabe. Er wollte sie deshalb während des nächsten Winters fortsetzen, und damit an der Teilnahme kein Studierender durch andere akademische Vorlesungen gehindert würde, wählte er eine Sonntagsstunde und zwar absichtlich eine solche, die weder mit dem akademischen noch mit dem öffentlichen Gottesdienste zusammenfiel. Es war die Vormittagsstunde zuerst von 9—10, dann von 10—11. Er hatte die Sache vorher mit Schütz brieflich besprochen und die Versicherung erhalten, daß kein Gesetz eine solche Sonntagsvorlesung hindere. „Erlaubt man“, antwortete Schütz, „am Sonntag Komödie, warum nicht auch moralische Vorlesungen?“

Kaum aber waren die (den 16. November 1794 eröffneten) Vorlesungen im Gange, als das jenaische Konsistorium eine Beschwerde an die Oberbehörde in Weimar richtete, worin es Fichte die Absicht zuschrieb, die herkömmliche gottesdienstliche Verfassung zu untergraben. Das Oberkonsistorium, dessen Vorsitzender ein Freiherr von Lyncker und dessen erstes theologisches Mitglied Herder war, trat in seinem Bericht an die Regierung der Beschwerde bei und fand einstimmig, daß die Fichteschen Sonntagsvorlesungen „ein intendierter Schritt gegen den öffentlichen Landesgottesdienst“ seien. Ein herzogliches Reskript forderte den Bericht der akademischen Behörde und untersagte „einstweilen“ die Fortsetzung der Vorträge. Fichte empfing die Weisung durch den Prorektor und erklärte demselben schriftlich, „sich der Gewalt zu fügen“.[2] In seiner dem Senat eingereichten Verantwortungsschrift berief er sich auf den Unterschied des jüdischen Sabbaths und des christlichen Sonntags, welcher letztere durch moralische Vorträge unmöglich entheiligt werden könne; auch sei der Fall nicht unerhört: Semler in Halle habe aszetische, Gellert in Leipzig moralische, Döderlein in Jena homiletische Vorlesungen ebenfalls am Sonntag gehalten, und Batsch halte noch jetzt jeden Sonntag seine physikalische Gesellschaft in Jena. Er habe diese seine Vorträge vorher öffentlich angekündigt und niemand dagegen Einsprache getan. Jetzt hätten die Konsistorien von Jena und Weimar ohne jeden Schein

[1] Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. (Jena, Gabler 1794.) Fichtes Leben. Bd. I. S. 216 flgd. — [2] Dieses in den Akten der Universität befindliche Schriftstück ist vom 23. November 1794.

eines Grundes einen schlimmen und ungerechten Verdacht auf ihn geworfen; die Regierung möge entscheiden, ob die Ankläger ihm nicht Genugtuung und Ehrenerklärung schuldig seien.[1]

Der akademische Senat berichtete in der Hauptsache zu Fichtes Gunsten. Namentlich waren die wichtigen Stimmen eines Griesbach, Paulus und Schütz auf seiner Seite. Paulus zeigte in einem ausführlichen, in den Akten der Universität aufbewahrten Votum, wie das Sabbathsmandat vom Jahr 1756 auf den gegenwärtigen Fall keine Anwendung haben könnte. Indessen fehlte es auch nicht an solchen, die sehr gern die Gelegenheit ergriffen hätten, um ihn zu verderben. Namentlich zwei Mitglieder des Senats waren seine bittersten Feinde, aus deren (ebenfalls noch vorhandenen) Voten ein durch Neid vergifteter Haß redete: der Mediziner Gruner und der Philosoph Ulrich, Fichtes nächster Amtsgenosse; jener fragte mit förmlicher Gier, ob Fichte nicht in eine Geldstrafe von fünfzig Talern zu nehmen wäre; dieser suchte seinen Kollegen der Unbotmäßigkeit zu verdächtigen, weil dessen Schwiegervater bei Gelegenheit des einstweiligen Verbots gesagt haben solle, er an Fichtes Stelle würde jenem Befehle nicht gehorcht haben!

Der Herzog entschied für Fichte. Der ihm beigemessene Verdacht wäre „ohne allen Grund" und die Vorlesungen nach der in den Akten mitgeteilten „trefflichen Probe" von vorzüglichem Nutzen; indessen sollten sie Sonntags entweder nicht oder erst nach geendigtem Nachmittagsgottesdienste gehalten werden. Das Reskript war vom 28. Januar 1795. Den 3. Februar nahm Fichte die unterbrochenen Vorträge wieder auf und las Sonntag nachmittags von 3—4. Doch sah er sich genötigt, die Vorlesungen schon vier Wochen vor dem Ende des Semesters zu schließen. Die Veranlassung gab ein anderer zwischen ihm und den Studenten mittlerweile entstandener Konflikt.

3. Die Studentenorden.

Wir haben wiederholt der Absicht Fichtes gedacht, durch die Macht der philosophischen Überzeugung eine Sittenreform in dem Studentenleben zu bewirken. Er hatte dabei sein Augenmerk besonders auf die sogenannten Orden gerichtet, in deren ganzer Einrichtung er eine Hauptquelle der moralischen Übel und Sittenverderbnis sah, die sich in das Leben der Studierenden eingenistet hatten und dasselbe seinen wahren

[1] Fichtes Leben. Bd. II. Nr. IV. Aktenstücke über Fichtes Sonntagsvorlesungen. B. Fichtes Verantwortungsschrift.

Zwecken völlig entfremdeten. Nach außen blendend und verführerisch, im Kerne ihres Wesens roh und wüst, verbanden diese Orden eine schädliche Absonderung nach außen mit einer ebenso schädlichen Familiarität nach innen; sie bildeten geheime von dem Gesetz verbotene Verbindungen, die dennoch öffentlich in der Gesellschaft als Repräsentanten und Vorbilder des studentischen Wesens galten. Hier war der Herd so vieler unruhiger Auftritte, so vieler unwürdiger Streiche, der Pflege und Fortpflanzung des sogenannten Burschentons; hier wurden die gerichtlichen Lügen, Mentalreservationen, Händel usf. ausgesonnen und gerühmt, die Sagengeschichte studentischer Großtaten vermehrt und fortgeerbt. Jenes ganze Treiben, das Zachariä in seinem „Renommisten" komisch geschildert hat, will Fichte durch den Ernst seiner Vorträge vernichten und durch die Schilderung des echten Geistes akademischer Freiheit in den Augen der Studenten selbst entwerten. Er war der erste Professor, der einen moralischen Feldzug gegen das abgesonderte und sich isolierende Lebenssystem der deutschen Studenten führte; und es gelang ihm, mit der Macht seines Worts und seiner Person wirklich einen Riß in jenes Treiben zu machen. Es gab damals drei solcher Orden in Jena: die schwarzen Brüder, die Konsentanisten und die Unitisten. Eines Morgens kamen Abgeordnete dieser Orden mit der Erklärung zu Fichte, daß sie bereit wären, ihre Verbindungen aufzulösen und in seine Hand den Entsagungseid zu leisten. Fichte selbst fühlte sich nicht berufen, den Eid abzunehmen, ging aber in die Verhandlung mit den Studenten ein, und er, der für nichts weniger als für diplomatische Vermittlungen gemacht war, übernahm die schwierige Aufgabe der Zwischenaktion zwischen den Orden und den Behörden, wobei er die Dinge so unpraktisch und zugleich so peinlich betrieb, daß sich bald die Lage der Sache völlig verschob. Er wies die Studenten an den Prorektor, den diese als amtliche Person vermeiden wollten; darauf verhandelte er selbst mit dem Exprorektor, als ob dieser der amtliche Repräsentant der Universität und des Senats wäre; der Exprorektor wies ihn nach Weimar an einen der geheimen Räte und dieser brachte die Sache vor den Herzog, der zu ihrer Führung und Erledigung eine Kommission ernannte. Jetzt geriet die Angelegenheit in den schleppenden und ermüdenden Gang der Geschäfte. Einer der Orden (Unitisten) trat zurück; die beiden anderen legten in Fichtes Hand ihre Listen und Ordensbücher nieder und erhielten von ihm das Versprechen, daß diese Urkunden den Staatsbehörden erst ausgeliefert werden sollten, nachdem den Studenten völlige Straflosigkeit zugesichert worden. Unterdessen benutzten seine Feinde die gute Gelegen-

heit, ihm zu schaden. Den Studenten wurde eingeflüstert, daß ihnen eine böse Untersuchung drohe, da Fichte ein zweideutiges Spiel mit ihnen getrieben und sie an die Höfe verraten habe. Wirklich gelang es, den einen jener drei Orden mit so blindem Haß gegen Fichte zu erfüllen, daß in der Neujahrsnacht 1795 sein Haus beunruhigt, dann seine wiederbegonnenen öffentlichen Vorlesungen gestört, seine Frau beleidigt und zuletzt während der Ferien durch einen nächtlichen Überfall seine eigene Sicherheit dergestalt gefährdet wurde, daß er genötigt war, für die nächste Zeit eine Zuflucht außerhalb Jenas zu suchen. Er selbst erzählt: „Nichts geht über die Schrecknisse dieser Nacht: Ich fand mich ärger behandelt als den schlimmsten Missetäter, fand mich und die Meinigen preisgegeben dem Mutwillen böser Buben, hatte Brief und Siegel dafür, daß ich keinen Schutz zu erwarten hätte, sah vorher, daß man mir meine Leiden zu neuen Verbrechen machen würde.“[1] Mit Erlaubnis des Herzogs ging er, um sicher und ruhig leben zu können, für das nächste Semester (Sommer 1795) in das Weimar benachbarte Dorf Oßmannstedt, wo er den „Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre“ und den ersten Teil der Rechtslehre schrieb. Nachdem sich die Gährung unter den Studierenden beschwichtigt hatte, kehrte er in sein akademisches Lehramt zurück.

Gerade in der Zeit, als Fichte die Regierung in Weimar um die Erlaubnis bat, sich für einige Monate von der Universität entfernen zu dürfen, wohnte Goethe in Jena und betrachtete schon damals die neue Lehre vom Ich als eine Schule, die solche „Originale“ großzöge, wie den „Baccalaureus“, den er uns im zweiten Teile seines Faust vorführt. Vermutlich stammt aus demselben Jahre die Konzeption dieser Figur, mit der wohl die Szene gemeint war, welche im letzten Heft der Horen (1795) erscheinen sollte. Mit einem für Fichtes damalige Lage etwas unbarmherzigen Scherz schrieb Geothe den 10. April 1795 an Voigt, den Kurator der Universität: „Sie haben also das absolute Ich in großer Verlegenheit gesehen und freilich ist es von den Nicht-Ichs, die man doch gesetzt hat, sehr unhöflich durch die Scheiben zu fliegen. Es geht ihm aber wie dem Schöpfer und Erhalter aller Dinge, der, wie uns die Theologen sagen, auch mit seinen Kreaturen nicht fertig werden kann.“[2]

In einem undatierten, jedenfalls von Oßmannstedt noch vor Ende des Sommers 1795 geschriebenen Briefe an Schön erzählt Fichte kurz

[1] Fichtes Leben. Bd. II. Beil. V. J. G. Fichtes Rechenschaft an das Publikum über seine Entfernung von Jena in dem Sommerhalbjahre 1795 (geschr. zu Oßmannstedt im Juli 1795). — [2] Goethes Briefe (Weimarer Ausgabe). 10. Band, S. 250.

und in beruhigter Stimmung seine Erlebnisse mit den Orden etwas anders, als dieselben in seiner Lebensgeschichte dargestellt werden. Nach diesen Briefen hat einer der Orden niemals seine Auflösung gewollt, und warum überhaupt die Einmischung von seiten der Behörden und feierliche Entsagungen von seiten der Orden nötig waren, bleibt auch hier unklar. „Ohne Zweifel wird Ihnen etwas von den Neuerungen zu wissen geworden sein, die ich in der Philosophie mache, und von der Art wie die altgläubigen Kantianer sich dabei benehmen. Die Sache soll, so Gott will, immer klarer werden, und gewiß nicht zu ihrer Ehre ausfallen. Auch wird Ihnen zu Ohren gekommen sein, daß ich von Jena weggegangen bin, nebst den Veranlassungen dazu, welche ausgestreut wurden. Ich schreibe Ihnen einige Worte darüber. Ohnerachtet alles was man von Zeit zu Zeit darüber vor das Publikum gebracht, ist in Jena immerfort das schändlichste Leben von den Studierenden, d. i. von einem Teile derselben — denn unsre Majorität ist sehr gut — geführt worden. Der Grund davon lag in den Studentenorden. Ich, dem Sittlichkeit am Herzen lag und dem man dies bald anmerkte, arbeitete durch Vorstellungen, die Ordensmitglieder zu bereden, ihre Verbindungen gutwillig aufzugeben. Zwei der vorhandenen Orden waren willig, und traten durch mich in Unterhandlungen mit den Höfen, die ihre Forderungen bewilligten, und ihnen streng Wort hielten. Ein dritter Orden bestand dabei, zu bleiben; und ich, der ich keine obrigkeitliche Gewalt habe, noch suche, hatte demnach mit ihm nichts weiter zu tun. Die Höfe hatten die Schwäche und Langsamkeit, diesem Orden seinen Trotz gelingen zu lassen: und nun verhetzten gewisse Leute diese Menschen durch die schändlichsten Lügen wider mich. Nicht sowohl verdroß mich das schändliche Betragen dieser wenigen schlechten, schon längst gebrandmarkten Menschen, als die sträfliche Gleichgültigkeit die über dergleichen Dinge herrschte, und die gänzliche Schutzlosigkeit. Ich erklärte dem akademischen Senat, und dem Hofe — welchem letzteren ich jedoch alle Gerechtigkeit widerfahren lassen muß — daß ich es unter der Würde des ehrlichen Mannes halte, an einem Orte zu leben, wo dergleichen Dinge geduldet würden, und ging aufs Land. Da ich indessen völlige Satisfaktion erhalten; da ferner diesen Sommer über, die Sachen so arg geworden, daß sie so nicht länger bestehen konnten, und man mit Ernst anfängt Ordnung herzustellen, so werde ich zu Michaelis zurückgehen."[1]

[1] Aus den Papieren des Ministers Th. v. Schön. Anlage B. S. 40 u. 41. Da dieser Brief also vor Michaelis 1795 geschrieben sein muß, so kann Sch. denselben schwerlich erst „den 11. Dezember" empfangen haben. S. vor. Kap. S. 153 Anmerk. 2.

Übrigens gab es damals unter den Studierenden in Jena auch Vereinigungen, die dem wüsten Treiben der Orden völlig abgeneigt waren und für den Samen, den Fichte ausstreute, den empfänglichsten Sinn nährten. Eine solche war kurz, bevor er kam, in dem Frühjahr 1794 entstanden und führte den Namen der literarischen Gesellschaft, sie hieß auch, weil sie die Mitglieder wie den Charakter der Orden grundsätzlich ausschloß, „die Gesellschaft der freien Männer". Diese jungen Leute waren von den großen Gegenständen der Zeit erfüllt, welche alle höher strebenden Gemüter bewegten, wie die französische Revolution, die deutsche Dichtung, die Kantische Philosophie, und nahmen an den engen und niedrigen Interessen der sogenannten Burschenwelt gar keinen Anteil. Einer derselben, der sich nachmals als deutsch gesinnter Staatsmann und als Bürgermeister von Bremen um das Wohl dieser seiner Vaterstadt eine Reihe der größten Verdienste erworben hat, war Joh. Smidt, der von Ostern 1792 bis Michaelis 1795 in Jena studierte und sich hier mit Herbart befreundete, der im Sommer 1794 nach Jena kam, Fichtes Vorlesungen hörte und auch ein Mitglied der literarischen Gesellschaft wurde. Es charakterisiert die Denkart der letzteren, daß Smidt in seinen „Erinnerungen an J. F. Herbart" von sich berichtet: „Während der ganzen Zeit meines akademischen Lebens in Jena, habe ich niemals Veranlassung oder Gelegenheit gefunden, einen sogenannten Kommers, Landesvater usw. mitzumachen." Mittwoch abends hatte die Gesellschaft ihre Zusammenkünfte, wobei von den Professoren auch Fichte und Paulus bisweilen erschienen. Zu Fichte trat Smidt sogleich in nähere Beziehungen, er wurde nicht bloß sein Zuhörer, sondern sein Tisch- und Hausfreund, der auch während des Aufenthaltes in Oßmannstedt wöchentlich einige Tage bei ihm zubrachte; hatte er doch vorzugsweise um Fichtes willen seine akademische Studienzeit in Jena noch um ein Semester verlängert, und da er den Philosophen in Jena nicht hören konnte, besuchte er ihn in seinem ländlichen Exil. Wenn aber Smidt erklärt, daß Fichtes Übersiedlung nach Oßmannstedt durch das Verbot der Sonntagsvorlesungen veranlaßt worden sei, so erklärt sich dieser doppelte Irrtum wohl aus einer Gedächtnistäuschung, die ihm begegnen konnte, da seine „Erinnerungen" fast fünfzig Jahre später niedergeschrieben sind. Hier heißt es: „Ein Publikum, das Fichte im Winter 1794—1795 über die Bestimmung des Gelehrten, Sonntags mit einem solchen Beifall gelesen, daß das größte Auditorium in Jena stets gedrängt voll war, hatte sowohl den Neid anderer Professoren, als die Eifersucht der Geistlichkeit rege

gemacht, und von Weimar erfolgte ein Verbot der Fortsetzung dieser Vorlesungen an den Sonntagen. Fichte, der sehr kurz angebunden war, erklärte nun, im nächsten Sommer gar nicht lesen, sondern seine Lehrbücher in Ruhe auf dem Lande weiter ausarbeiten zu wollen, und da man in Weimar besorgte, er könne einen auswärtigen Ruf annehmen, legte man seiner ländlichen Muße nicht allein kein Hindernis in den Weg, sondern begünstigte diese selbst, indem man es in den Weg leitete, daß ihm ein sehr geräumiges, schloßähnliches Landhaus zu Oßmannstedt, einige Meilen von Jena zum Sommeraufenthalt überlassen wurde."[1] Das Verbot war nur einstweilen erlassen worden und längst aufgehoben, als Fichte, um vor den Tumulten der Orden geschützt zu sein, sich nach Oßmannstedt zurückzog; auch hatte die weimarische Regierung keinen Grund, den Verlust Fichtes infolge einer Berufung zu fürchten.

Daß wider die landsmannschaftlich gesinnten Studenten, die so lebten und dachten, wie sie uns Goethe in „Auerbachs Keller" geschildert hat, solche Gegengewichte zu wirken begannen, wie unter den Studierenden „die Gesellschaft der freien Männer" und unter den Professoren ein Mann wie Fichte, war ein bedeutungsvolles Zeichen der Zeit. Es verkündete in dem deutschen Studentenleben den Aufgang einer Reform, wodurch der Zustand und Genuß der wahren akademischen Freiheit hergestellt und der elenden Zeitvergeudung ein Ende gemacht werden sollte. Man war gemeinsam bestrebt, ein studierendes Leben zu führen, ohne sich um das organisierte Gegenteil desselben, welches die Orden aufrechthielten, zu kümmern und mit der Bekämpfung der letzteren die Zeit zu verlieren. So schildert Smidt die neue Art, wie er und seine Freunde lebten. „Daß die Gesellschaft alle Ordensmitglieder ausschloß, ohne gegen diese irgend feindlich aufzutreten und ohne in ihrer Mitte irgend einen eigenen Esprit de corps zu nähern; daß keiner aus ihrer Mitte an Duellen etc. Theil nahm, ohne deshalb die geringste Verpflichtung eingegangen zu sein, sondern jeder lediglich durch den Takt sich gebunden hielt, der ihm sagte, er würde dann nicht mehr für eine Gesellschaft passen, die in einer Zeit, wo die höchsten Interessen der Menschheit in Frage kamen, einen Genossen, der sich jenen Torheiten hätte hingeben können, für unwürdig gehalten hätte, darüber nur mitsprechen zu wollen; daß man gar

[1] Erinnerungen an J. F. Herbart (für Herrn Prof. G. Hartenstein niedergeschrieben. 1842). Joh. Fr. Herbarts S. W., in chronologischer Reihenfolge herausgegeben von K. Kehrbach. Bd. I. S. V—X.

keine Landsmannschaften berücksichtigte, sondern sich nur mit vielversprechenden Individuen, gleichviel wo zu Hause, zu rekrutieren suchte, — das alles führte der Gesellschaft schon im ersten Jahre ausgezeichnete Köpfe zu."

So steht unser Philosoph mit seinen Bestrebungen, das Leben der Studenten zu veredeln und zu läutern, nicht isoliert; er findet auf dem akademischen Kampfplatz einen Chor, der sich ihm anschließt und die neue Idee der akademischen Freiheit auf die Zukunft fortpflanzt. Er selbst hat diese Idee mit der ergreifenden Kraft seines Worts immer von neuem in seinen Vorträgen und Reden entwickelt und wie in Jena, so später in Erlangen und Berlin, es seinen Zuhörern ans Herz gelegt, daß die akademische Freiheit in der Freiheit zum Studieren, nicht in der vom Studieren bestehe.

Viertes Kapitel.

Der Atheismusstreit. Fichtes Weggang von Jena.

I. Die Entstehung des Streits.

1. Forbergs und Fichtes Aufsätze.

Wir kommen zu dem letzten und schwersten Konflikte, der weit über das akademische Gebiet hinaus die öffentliche Aufmerksamkeit erregt und damit geendet hat, daß unser Philosoph genötigt war, seinen jenaischen Wirkungskreis zu verlassen. Bei keiner Sache hat Fichte weniger Veranlassung zur Entstehung des Konflikts gegeben, aber er hat den einmal ausgebrochenen durch nichts beschwichtigt, im Gegenteil mit allem Nachdruck und mit seiner ganzen Energie zur vollen Wirkung gebracht, damit jeder sehe, daß es sich hier wieder einmal um die Lebensfrage der Philosophie selbst handle.

Wir haben wiederholt den Namen Forberg genannt, erst als einen der bedeutendsten Schüler Reinholds, dann als einen der ersten und empfänglichsten Zuhörer Fichtes. Daß Reinholds Standpunkt überwunden sei, hatte er gleich erkannt; er war unter der damaligen philosophischen Jugend einer der gewecktesten und namentlich für die verneinende Seite der philosophischen Glaubenskritik offensten Köpfe. Im Jahre 1798

schickte er (damals Rektor in Saalfeld) dem philosophischen Journal in Jena, welches Niethammer und Fichte herausgaben, einen Aufsatz über die „Entwicklung des Begriffs der Religion“. Wenn Kant die Religion lediglich moralisch oder praktisch begründet und als Vernunftglauben gefaßt hatte, so wollte Forberg von diesem Standpunkte aus zeigen, daß die Religion überhaupt kein Glaube sei und nur noch uneigentlich und wortspielend so genannt werde: sie sei lediglich praktisch und bestehe bloß im Rechttun oder guten Handeln; zu dem letzteren sei keine Glaubensvorstellung, kein Glaube an etwas, auch nicht der Glaube an Gott notwendig. Religion im einzig möglichen Sinne des Worts, dem rein praktischen, sei mit dem Atheismus ebenso wohl vereinbar, wie der Theismus mit ihrem Gegenteil; man könne die Religion nur moralisch aus dem Gewissen, dagegen den Glauben an Gott durch nichts begründen, weder durch Erfahrung noch durch Spekulation: daher sei die Religion bloß praktisch, aber nicht praktischer Glaube, der Begriff des letzteren laufe am Ende auf eine Spielerei hinaus.

Fichte fand in dieser Abhandlung einen „skeptischen Atheismus“, mit dem er selbst keineswegs übereinstimmte. Da er als akademischer Herausgeber des philosophischen Journals zensurfrei war, also selbst die Zensur der eingesendeten Schriften zu üben hatte, so hätte er die Aufnahme der Abhandlung „ex auctoritate“ verweigern können. Es widersprach ihm, sich dieser Autorität zu bedienen. Er wollte den Aufsatz veröffentlichen, doch zugleich mit seinen eigenen Bemerkungen begleiten. Forberg aber verbat sich einen solchen Eingriff in seine Arbeit, und nun ließ Fichte die letztere ohne Bemerkungen abdrucken und behandelte dasselbe Thema in einer eigenen Abhandlung „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“.[1] Da wir später Fichtes Religionslehre in der Entwicklung seiner Philosophie näher untersuchen werden, so geben wir hier nur erzählend den Kern der Sache. Daß die Religion im sittlichen Handeln bestehe, war zwischen ihm und Forberg der Punkt der Übereinstimmung, aber gegen diesen zeigte er, wie das sittliche Handeln selbst eines sei mit dem ursprünglichen Glauben an eine übersinnliche moralische Weltordnung, welche selbst eines sei mit Gott. In Wahrheit sei die Religion Glaube, moralischer Glaube, dessen ewigen Inhalt Fichte pantheistisch als die

[1] Philos. Journal 1798. Heft I. Fichtes Abhandlung ist die erste; unmittelbar darauf folgt die Forbergs.

moralische Weltordnung selbst faßte. Der Unterschied zwischen ihm und Forberg war der zwischen skeptischem Atheismus und religiösem Pantheismus. Wer diesen Unterschied nicht sah oder sehen wollte, mußte freilich die Lehren beider so betrachten, daß sie namentlich den dogmatischen Glaubensvorstellungen gegenüber auf dasselbe hinausliefen und als Zeugnisse einer atheistischen Denkweise erschienen.

2. Das anonyme Sendschreiben.

Es gab viele, denen ein solches Zeugnis erwünscht kam. Fichte hatte eine Menge Gegner, die aus Neid, Mißgunst oder sonst einem gekränkten Selbstgefühl ihn verderben wollten. Im Stillen war längst eine Saat der Verleumdung wider ihn ausgestreut, die eines günstigen Tages schnell aufgehen und ihm schlimme Frucht tragen konnte. Schon einige Jahre vorher hatte er aus bester Quelle erfahren, daß die Minister in Dresden schlecht auf ihn zu sprechen seien.

Kaum waren jene beiden Aufsätze erschienen, so folgte die Denunziation in der Form einer anonymen Flugschrift: „Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichteschen und Forbergschen Atheismus" (ohne Namen des Verlegers und Druckorts), das namentlich in Kursachsen in Umlauf gesetzt wurde und, wie es stets die Art solcher Denunziationen ist, aus dem Zusammenhange gerissene Stellen als Beweise gottloser Gesinnungen, schädlicher und verderblicher Lehren vorbrachte. Das Schreiben war mit G . . . . . unterzeichnet, offenbar in der Absicht, auf einen angesehenen Theologen, der früher in Jena gelebt hatte, G a b l e r in Altdorf, den Schein der Autorschaft fallen zu lassen. Um diesen Schein zu verstärken, hatte man die Schrift von Nürnberg aus verbreitet und dazu das Gerücht, Gabler sei der Verfasser. Indessen schlug diese Absicht fehl. In dem Intelligenzblatt der allgemeinen Literaturzeitung protestierte Gabler öffentlich gegen die ihm zugefügte „grobe Verleumdung". Je weniger er selbst mit Fichtes Ansichten übereinstimmte, um so würdiger und ehrenvoller für seine Person war die Erklärung, die er gab; sie sollte ein warnendes Vorbild für jeden sein, den theologische Verfolgungssucht kitzelt. Der Schluß seiner Protestation lautet: „Ich freue mich vielmehr, daß auch diese wichtige Materie vom objektiven Dasein Gottes durch die scharfsinnigen Spekulationen Fichtes, Niethammers und Forbergs mehr zur Sprache kommt; denn nur so kann die Wahrheit gewinnen, nicht durch blinden Glauben. Und ich würde es sehr bedauern, wenn diese denkenden

Männer durch äußere Umstände gehindert würden, ihr Urteil frei und offen darzulegen; denn dies wäre wahrer Verlust für die Wahrheit, die nur durch Untersuchungsfreiheit gedeihen kann. Die Theologie würde dann erst recht verdächtig, wenn sie zu ihrer Erhaltung fürstlicher Hilfe bedürfte; sie muß sich durch einleuchtende Gründe selbst schützen können, oder sie ist nichts wert. — Bei solchen Gesinnungen darf ich wohl nicht erst feierlich versichern, daß ich der Verfasser der genannten Schrift nicht sei und nicht sein könne. Wer der wirkliche Verfasser sei, weiß ich nicht, und ich würde auch die Broschüre selbst nicht kennen, wenn sie mir nicht vor einigen Monaten zugeschickt worden wäre. Die Verbreiter einer solchen Verleumdung, daß ich der Verfasser sei, überlasse ich nun ihrer eigenen Scham und Schande."[1]

Fichte vermutete, daß der Mediziner Gruner in Jena, ein Mann von nichtswürdiger Gesinnung und üblem Rufe, das Sendschreiben verfaßt habe. Der Verfasser hat sich nie genannt und ist nie bekannt worden, er hat seine Verleumdung durch eine Verleumdung verbergen wollen und sein anonymes Bubenstück sorgfältig verheimlicht.

3. Die kursächsische Anklage.

Auf eine solche Schrift gründete die kursächsische Regierung ihre Maßregeln gegen Fichte, nur auf diese namenlose Denunziation, aus der sie Stellen, welche der Verfasser aus den Abhandlungen von Fichte und Forberg herausgerissen hatte, in ihre Anklage aufnahm. Ihr erster Schritt war ein an die beiden Landesuniversitäten Leipzig und Wittenberg erlassenes Reskript, wodurch das philosophische Journal konfisziert, für die Zukunft verboten und die Universitäten zum Schutz der „angegriffenen Religion" ermahnt wurden. Das Konfiskationsreskript wurde in allen deutschen Zeitungen abgedruckt, und andere Regierungen zu gleichen Schritten aufgefordert; Hannover folgte mit einer ähnlichen Maßregel, Preußen dagegen antwortete ausweichend und ließ die Sache fallen. Vier Wochen später gelangte die Anklage in einem kursächsischen Requisitionsschreiben an die Erhalter der Universität Jena. Die Fichte-Forbergischen Lehren wurden darin als unverträglich mit der christlichen, je selbst der natürlichen Religion bezeichnet, die Verantwortung und ernst-

[1] Intell.-Blatt der Allg. Liter.-Zeitg. 1899. Nr. 13. S. 101. Die Erklärung Gablers ist vom 15. Januar 1799. Vgl. Fichtes Leben. Bd. 12. Beil. VI. Aktenstücke über die Beschuldigung des Atheismus. Nr. 3.

liche Bestrafung der Herausgeber des philosophischen Journals gefordert, zuletzt sogar gedroht, daß die Universität Jena den sächsischen Landeskindern verboten werden solle, wenn nicht dem Unwesen atheistischer Lehren nachdrücklichster Einhalt geschehe. Das ganze Schreiben war in einem Ton gehalten, als ob die kursächsische Regierung der ernestinischen gegenüber den Charakter einer Aufsichtsbehörde gehabt hätte.[1]

4. Fichtes Appellation und Verantwortung.

Um den angeblichen Atheismus Fichtes sicher zu treffen, hatte man in Dresden für gut gefunden, zweimal nach ihm zu schlagen. Das Konfiskationsreskript brachte die Sache vor das Publikum, das Requisitionsschreiben vor die Landesregierung der Universität Jena. So sah sich Fichte zu einer doppelten Verteidigung genötigt, zu einer öffentlichen, die er sofort schrieb und herausgab, und zu einer amtlichen, wozu er auf Befehl des Herzogs von seiten des akademischen Senats (unter dem 10. Januar 1799) veranlaßt wurde: er nannte die erste „Fichtes Appellation an das Publikum über die durch ein Churf. Sächs. Konfiskationsreskript ihm beigemessenen atheistischen Äußerungen. Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie konfisziert", die zweite hieß „Gerichtliche Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus". Diese wurde von ihm und Niethammer unterzeichnet und ohne die geschäftliche Vermittelung der Zwischenbehörden unmittelbar an den Herzog gesendet (den 18. März 1799). Seine „Apellation" hatte Fichte dem Herzog schon zwei Monate vorher (den 19. Januar 1799) überreicht.

An seinen bisherigen Schritten in dieser Angelegenheit ist nichts zu tadeln. Das Konfiskationsreskript der kursächsischen Regierung war durch alle Zeitungen gegangen; Fichte war öffentlich des Atheismus beschuldigt, niemand konnte ihm verdenken, daß er sich öffentlich verteidigte. Es war auch natürlich, daß wider eine solche Anklage die öffentliche Verteidigung unter seinen Händen eine Gegenanklage wurde. Es handelte sich um jenen Gegensatz der Glaubensrichtungen, den schon Kant ausgesprochen und scharf formuliert hatte: auf der einen Seite die dogmatische Verstellungsweise, welche das Wesen Gottes absondert,

[1] Kurfürstl. Sächs. Konfiskationsreskript gegen das Philos. Journal (vom 19. Nov. 1798). — Kurfürstl. Sächs. Requisitionsschreiben usf. (v. 18. Dez. 1798). Fichtes Leben. Bd. II. Beil. VI. Nr. 1 u. 4.

verendlicht, anthropromorphisch macht, auf der andern der rein praktische oder moralische Glaube; dort „die Religion der eitlen Gunstbewerbung", hier „die des guten Lebenswandels". Die dogmatische Vorstellungsweise nimmt alle Gegenstände, insbesondere die religiösen, als ob dieselben unabhängig von unserem Bewußtsein und ohne alle Beziehung auf unsere Vernunftvermögen gegeben seien. Die Gegner fordern, sagt Fichte, man solle Gott unabhängig von seiner Beziehung zu uns erkennen; man muß den Verstand verlieren, um auf solche Art an Gott zu glauben; mein Atheismus besteht darin, daß ich meinen Verstand gern behalten möchte. Die Gegner wollen einen Gott, den sie aus der Sinnenwelt ableiten, von dem sie ihr eigenes sinnliches Dasein abhängig machen, von dem sie etwas für dieses ihr sinnliches Dasein begehren und erhalten können. Was können sie anders begehren als ihre Glückseligkeit? Die Begierde ist Glückseligkeitstrieb. Die erste wahrhaft religiöse Empfindung ertötet in uns die Begierde für immer. Dieser Tod ist unsere gänzliche Wiedergeburt, die ausschließende Bedingung unseres Heils, das Leben im Himmel, das Absterben für die Welt. Die Gegner, die Gott als den Herrn des Schicksals, als den Geber der Glückseligkeit vorstellen und diese von ihm erwarten, wollen im Grunde ihres Herzens nicht Gott, sondern sich selbst. Die dogmatische Vorstellungsweise ist von Herzen eudämonistisch, jeder Eudämonismus ist in seiner Wurzel selbstsüchtig, und die Herrschaft der Selbstsucht ist der wahrhafte Atheismus. Unsere Philosophie, sagt Fichte, leugnet die Realität des Zeitlichen und Vergänglichen, um die des Ewigen und Unvergänglichen in ihre ganze Würde einzusetzen, sie hat denselben Zweck als das Christentum; die Gegner verwandeln das Christentum in eine entnervende Glückseligkeitslehre: daher sind sie die wahren Aheisten. Eine solche Schrift, die den eigenen religiösen Standpunkt mit aller Macht der Überzeugung festhielt und den der Gegner niederschmettern und beschämen wollte, war zur Beseitigung oder Versöhnung feindseliger Mißverständnisse sehr wenig geeignet. Ihr Druck war bereits vollendet, als Fichte amtlich aufgefordert wurde, sich wegen der Aufsätze im philosophischen Journal vor dem Herzoge zu verantworten.

Die Verantwortungsschrift entkräftet die Anklage Schritt für Schritt mit einer forensischen Logik und Beredsamkeit, sie ist im Stil einer gerichtlichen Rede, nicht in dem Geschäftston einer amtlichen Verantwortung gehalten. Selbst wenn die angeklagten Schriften wirklich atheistische Lehren enthielten, so wären sie darum noch nicht ohne weiteres strafwürdig; man könne nicht über Religion reden, ohne zugleich gegen die

Religion irgend jemandes zu reden; es gebe gegen den Atheismus kein Reichsgesetz, welches die Schriftsteller hindere. Aber die Strafwürdigkeit atheistischer Schriften angenommen, so müsse doch erst ausgemacht werden, ob die angeklagten wirklich atheistisch seien. Darüber entscheide nicht der Staat, sondern das Räsonnement. Und gesetzt, sie wären es, so würden doch die Herausgeber des Journals nicht als Schriftsteller, sondern nur als Zensoren schuldig sein. Indessen sei die Beschuldigung falsch. Die angeklagten Schriften sind nicht atheistisch. Hier folgt, ähnlich wie in der Appellation, der philosophische Beweis, daß sie es nicht sind. Woher aber die falsche Anklage? Die erste Quelle derselben sei das Sendschreiben, diese erste und eigentliche Quelle sei namenlos, lichtscheu, erbärmlich und als literarisches Bubenstück schon gebrandmarkt. Wie war es aber möglich, daß eine Regierung aus einer solchen Quelle ihre Anklage schöpfte? Fichte wolle die wahre Absicht dieser Regierung enthüllen: sie habe die religiöse Anklage nur zum Deckmantel der politischen benutzt, den Atheismus genannt und den Demokratismus gemeint. Diesem gelte die Anklage. Er sei ihnen ein Demokrat, ein Jakobiner; ein solcher Verdacht sei das eigentliche, übel versteckte Motiv ihrer Beschuldigungen; aber der Verdacht sei falsch, ebenso falsch als der Vorwand. Er sei kein Revolutionär, keiner jener unruhigen Köpfe, welche die öffentliche Ruhe gefährden, kein Mann des politischen Ehrgeizes. Sein Leben, seine Lehre, vor allem seine „entschiedene Liebe zu einem spekulativen Leben" zeugten dagegen. Es gebe ein Kriterium, welche Gelehrte nicht zu der revolutionären Klasse gehören. „Es sind diejenigen, welche ihre Wissenschaft lieben, und zeigen, daß sich dieselbe ihres ganzen Geistes bemächtigt hat. Die Liebe der Wissenschaft, und ganz besonders die der Spekulation, wenn sie den Menschen einmal ergriffen hat, nimmt ihn so ein, daß er keinen anderen Wunsch übrig behält, als den, sich in Ruhe mit ihr zu beschäftigen." „Ich kann keine Revolution wünschen, denn meine Wünsche sind befriedigt. Ich kann keine Revolution herbeiführen und unterstützen wollen, denn ich habe dazu nicht Zeit." „Und sähe ich ein Leben von Jahrhunderten vor mir, ich wüßte dieselben schon jetzt ganz meiner Neigung gemäß so einzuteilen, daß mir nicht eine Stunde zum Revolutionieren übrig bleiben würde."[1] „Die Triebfeder der Anklage ist klar; sie ist notorisch. Ich bin überhaupt nicht gemacht, um hinter

[1] Gerichtl. Verantwortungsschrift. S. W. 5 Bd. S. 289—293. Vgl. oben Buch II. Kap. I. S. 129.

dem Berge zu halten; und ich will es besonders hier nicht; indem ich dieser Angriffe nunmehr müde bin, und für dieses Mal entweder mir Ruhe verschaffen will für mein ganzes übriges Leben, oder mutig zu Grunde gehen."[1]

II. Der Ausgang des Streits.

1. Die Stimmung in Weimar. Schillers Brief.

Während Fichte eine gerichtliche Entscheidung herausforderte, wünschte man in Weimar die ganze Angelegenheit in der Stille des amtlichen Geschäftsganges abzumachen und dergestalt beizulegen, daß auf der einen Seite die Person des Philosophen und in ihr die Lehrfreiheit geschützt, auf er andern die kursächsische Regierung mit der Erklärung beruhigt werden sollte, daß die Herausgebec des philosophischen Journals ernstlich verwarnt worden. Daher wollte man, daß die öffentliche Aufmerksamkeit soviel als möglich von diesem leidigen Atheismusstreit abgelenkt, sowenig als möglich damit beschäftigt werde. Die Regierung hatte Fichte in den vorhergegangenen Konflikten geschützt, sie würde gern gesehen haben, daß er jetzt diese neue Streitsache ihr vertrauensvoll überlassen, nicht an das Publikum appelliert, nicht seine Verantwortung gerichtlich genommen und auf einen Rechtsspruch angelegt hätte. Sie mußte neben der Lehrfreiheit auch für das Wohl der Universität besorgt sein, die mit einem Interdikte in Kursachsen bedroht war. Ihre Lage war nicht leicht und das Verhalten Fichtes trug viel dazu bei, das ihrige zu erschweren. Dieser nahm die Sache, wie er sie von seinem Standpunkte aus nehmen durfte: nicht diplomatisch, sondern nur philosophisch in der ernsthaftesten Weise; aber die Regierung würde eine weniger drängende und Aufsehen erregende Behandlung der ganzen Angelegenheit lieber gesehen haben.

Welche Stimmungen in Weimar herrschten, sehen wir aus einem Briefe, den Schiller unter dem 26. Januar 1799, also unmittelbar nachdem die „Appellation an das Publikum" erschienen war, an Fichte schrieb. „Meinen besten Dank für Ihre Schrift. Es ist gar keine Frage, daß Sie sich darin von der Beschuldigung des Atheismus vor jedem verständigen Menschen völlig gereinigt haben, und auch dem unverständigen Unphilosophen wird vermutlich der Mund dadurch gestopft sein. Nur wäre zu

[1] Gerichtl. Verantw. S. 286.

wünschen gewesen, daß der Eingang ruhiger abgefaßt wäre, ja daß Sie dem ganzen Vorgange die Wichtigkeit und Konsequenz für Ihre persönliche Sicherheit nicht eingeräumt hätten. Denn so wie die hiesige Regierung denkt, war nicht das Geringste dieser Art zu befahren. Ich habe in diesen Tagen Gelegenheit gehabt, mit jedem, der in dieser Sache eine Stimme hat, darüber zu sprechen, und auch mit dem Herzoge selbst habe ich es mehrere Male getan. Dieser erklärte ganz rund, daß man Ihrer Freiheit im Schreiben keinen Eintrag tun würde und könne, wenn man auch gewisse Dinge nicht auf dem Katheder gesagt wünschte. Doch ist dies letzte nur seine Privatmeinung, und seine Räte würden auch nicht einmal diese Einschränkung machen. Bei solchen Gesinnungen mußte es nicht den besten Eindruck auf diese letztern machen, daß Sie so viel Verfolgung befahren. Auch macht man Ihnen zum Vorwurf, daß Sie den Schritt ganz für sich getan haben, nachdem die Sache doch einmal in Weimar anhängig gemacht worden. Nur mit der weimarischen Regierung hatten Sie es zu tun, und der Appell an das Publikum konnte nicht stattfinden, als höchstens in Betreff des Verkaufs Ihres Journals, nicht aber in Rücksicht auf die Beschwerde, welche Kursachsen gegen Sie zu Weimar erhoben und davon Sie die Folgen ruhig abwarten konnten."[1]

2. Fichtes Zwischenbrief und Paulus' Mitwirkung.

Die Verantwortungsschrift verstimmte in Weimar noch mehr, als die Appellation, und es hieß, die Regierung habe beschlossen, Fichte einen Verweis wegen Unvorsichtigkeit zu erteilen, der nach dem amtlichen Geschäftsgange ihm durch den akademischen Senat zukommen, also in weiteren Kreisen bekannt werden mußte. Diesem Gerüchte gegenüber ließ sich Fichte aus seiner bisherigen Fassung bringen. Was er bis jetzt getan, mochte in den Augen der weimarischen Regierung vielfach unklug erscheinen, es war in seinem Sinne richtig; jetzt tat er einen Schritt, der in jedem Sinn als unklug und falsch, ja als seiner unwürdig erscheinen mußte.

Schon seit einiger Zeit waren Fichtes Blicke auf eine andere deutsche Universität gelenkt worden, die nach dem Frieden von Campoformio unter französischer Herrschaft stand: nämlich auf Mainz, wo der frühere

[1] Fichtes Leben. Bd. II. S. 391 flgd. Briefe. Abteilung I. Schiller an Fichte. 1.

kurmainzische Hofrat Wilhelm Jung als Präsident der neuen Studienkommission sich mit dem Plan einer Neugestaltung der Universität beschäftigte. Dieser hatte brieflich über die Angelegenheit mit Fichte verkehrt. Es sollten eine Reihe wissenschaftlich angesehener Männer von deutschen Universitäten nach Mainz berufen werden, unter ihnen in erster Linie Fichte und auf seinen Rat einige seiner bedeutendsten Kollegen in Jena, mit denen er die Angelegenheit wohl besprochen und gewisse Verabredungen getroffen hatte. Die ganze Rechnung war ohne den Wirt gemacht; die schon im Sinken begriffene französische Republik war weder fähig noch gewillt, deutsche Universitäten zu pflegen. Mit diesen Mainzer Aussichten trug sich Fichte und stützte auf sie seinen nächsten Schritt gegenüber der weimarischen Regierung.[1] Er wollte dem Verweise, von dem er gerüchtweise gehört hatte, zuvorkommen und schrieb, um ihn zu verhüten, an den Geheimrat Voigt in Weimar einen Brief, der keine andere Absicht haben konnte und hatte, als die Regierung einzuschüchtern. Diese, so schrieb er, könne aus gewissen Gründen den Entschluß fassen, ihm durch den akademischen Senat eine derbe Weisung zukommen zu lassen und dabei darauf rechnen, daß er eine solche ruhig hinnehmen werde; er müsse erklären, daß darauf nicht zu rechnen sei; er dürfe und könne es nicht. Es würde ihm nichts übrig bleiben, als dieselbe durch Abgebung seiner Dimission zu beantworten und sodann den Verweis, die Abgebung der Dimission und diesen Brief der allgemeinsten Publizität zu übergeben; er müsse hinzusetzen, daß mehrere gleichgesinnte Freunde, welche man für bedeutend für die Akademie anerkannt habe und welche in der Verletzung seiner Lehrfreiheit die ihrige als mitverletzt ansehen würden, darüber mit ihm einig seien: „sie haben mir ihr Wort gegeben, mich, falls ich auf die angegebene Weise gezwungen würde, diese Akademie zu verlassen, zu begleiten und meine fernern Unternehmungen zu teilen; sie haben mich berechtigt, Ihnen dieses bekannt zu machen. Es ist von einem neuen Institute die Rede; unser Plan ist fertig, und wir können dort denselben Wirkungskreis wiederzufinden hoffen, welcher allein uns hier anzuziehen vermochte, und die Achtung, welche man auf diesen Fall uns hier versagt haben würde“.[2] So schrieb er den 22. März 1799.

[1] Fichtes Leben. Bd. I. S. 299 flgd. — [2] Fichtes Sendschreiben an Professor Reinhold, den aktenmäßigen Bericht über die Anklage enthaltend. (Jena, den 22. Mai 1799.) Fichtes Leben. Bd. II. S. 92. Beil. VI. 6.

Der Brief hat den Charakter und Ton eines Quos ego! Man kann zweifeln, ob die Drohung begründet war — nach dem Erfolge zu urteilen, war sie es nicht —, aber man kann nicht zweifeln, daß sie beabsichtigt war. Übrigens konnte Fichte, als er den Brief schrieb, kaum mehr auf Mainz rechnen, denn er wußte aus Briefen, die er kurz vorher erhalten, wie schlecht es mit den dortigen Aussichten stand.[1] Und selbst wenn die Drohung ganz begründet und ihre Erfüllung sicher gewesen wäre, so war es nicht edel gedacht, der Universität eine so schwere Verletzung, die fast einem Ruine gleichkam, zufügen zu wollen. Auch darf man es der weimarischen Regierung keineswegs zum Vorwurf machen, daß sie diesen Brief, der einen privaten Charakter gehabt, als offizielles Aktenstück behandelt habe. In der Tat war dasselbe kein Privatschreiben: der Empfänger war der Kurator der Universität, der Brief sollte zur Kenntnis der Regierung gelangen, dies war Fichtes Absicht. Was für eine Absicht hätte er sonst gehabt? Er wollte die Regierung gewarnt haben, damit sie sich vorsehen möge; hatte er doch sogar in dem Briefe selbst erklärt, daß er in einem gewissen Falle dieses Schreiben der allgemeinsten Publizität übergeben werde. Er hatte außerdem ausdrücklich gesagt: „ich überlasse es gänzlich ihrer eigenen Weisheit, inwiefern Sie von dem, was ich Ihnen sagen werde, weiteren Gebrauch machen, oder lediglich Ihre eigenen Ratschläge und Maßregeln dadurch bestimmen lassen wollen". Es war daher nur in der Ordnung, wenn dieser Brief zu den Akten genommen wurde.

Wenn ein unüberlegter Schritt dadurch entschuldigt werden kann, daß man ihn auf den Rat eines Freundes getan hat, so findet Fichtes voreiliger und nicht reiflich erwogener Brief eine solche Entschuldigung: er hat sich durch den ihm befreundeten Paulus, der damals Exprorektor der Universität war, dazu bestimmen lassen. Dieser hat den Brief nicht bloß geraten, sondern im Konzepte gelesen und ausdrücklich gebilligt; es war zwischen beiden verabredet, daß Fichte den Verweis durch den Senat sich verbitten, dagegen einen Privatverweis hinnehmen solle. Das war im Briefe selbst zwar nicht geradezu gesagt, aber Paulus, der das Schreiben persönlich nach Weimar brachte, wies darauf hin, daß der Regierung ein solcher Ausweg offen bliebe.[2] Das diplomatische

[1] Ebendas. Bd. II. S. 408 flgd. Br. v. 2. März 1799. — [2] Paulus: „Skizzen aus meiner Bildungs- und Lebensgeschichte". (Heidelberg 1839.) S. 168–176 Fichtes Leben. Bd. I. S. 297 flgd.

Zwischenspiel schlug fehl, und Fichte erntete von seinem unglücklichen Schritt den schlechten Trost, etwas getan zu haben, dessen intellektueller Urheber nicht einmal er selbst war. Er hatte bei dieser Gelegenheit nicht bloß der Klugheit seines Freundes zuviel vertraut, sondern auch, wie es scheint, der Festigkeit eines ihm von Paulus gegebenen Wortes. Nach seinen Äußerungen zu urteilen, hatte derselbe versprochen, mit ihm gemeinschaftlich seine Entlassung zu fordern, und dieses Versprechen, als die Sache ernst wurde, nicht gehalten. Paulus selbst hat ein solches Versprechen stets in Abrede gestellt und für eine „Chimäre und Einbildung" Fichtes erklärt[1]; auch ging ein Gerücht, daß Fichte ähnliche Versicherungen noch von anderen seiner Kollegen gehabt habe, namentlich von den beiden Hufeland, Loder, Ilgen, Niethammer und Kilian.[2] Geschichtlich steht darüber nichts fest. Nur soviel ist Tatsache, daß vier Jahre nach Fichtes Entlassung Paulus, Niethammer, Woltmann, Hufeland und Ilgen die Universität Jena verlassen hatten.

3. Das herzogliche Reskript und Fichtes zweiter Brief.

Einige Tage nach dem Fichteschen Briefe wurde die Sache im weimarischen Staatsrate entschieden; einen besonderen Einfluß auf den endgültigen Beschluß hatte Goethe, der mit aller Bestimmtheit erklärte, daß eine Regierung sich nicht auf solche Weise dürfe drohen lassen, und daß jetzt Fichte der Verweis mit der Entlassung zugleich erteilt werden müsse. Als man auf den großen Verlust hinwies, den die Universität dadurch erleide, soll er gesagt haben: „ein Stern geht unter, ein anderer geht auf!" „Ich würde gegen meinen eigenen Sohn votieren", schrieb Goethe einige Monate später an Schlosser, „wenn er sich gegen ein Gouvernement eine solche Sprache erlaubte."

Die Entscheidung wurde gefaßt, wie Goethe geraten. Unter dem 29. März 1799 erklärte die Regierung dem akademischen Senat: sie müsse „die von den Herausgebern des Philosophischen Journals unternommene Verbreitung der nach dem gemeinen Wortverstande so seltsamen und anstößigen Säße als sehr unvorsichtig erkennen", den Professoren Fichte und Niethammer sei „ihre Unbedachtsamkeit zu verweisen"; und da Fichte für den Fall eines Verweises die Abgebung seiner Dimission brieflich angekündigt habe, so wurde zugleich in einem „Postskriptum" die Entschließung erklärt, diese Dimission sofort anzunehmen.[3]

[1] Ebendas. Bd. I. S. 298. Anmerk. — [2] Nach einem Briefe Augustis an den Sohn Fichtes. Ebendas. Bd. I. S. 300 flgd. Anmerk. [3] Ebendas. S. 94 flgd.

Bevor das herzogliche Reskript vonseiten des Prorektors dem Senate mitgeteilt wurde, ließ man Fichten Zeit, einen Schritt zu tun, um rückgängig zu machen, was der erste nicht hatte verhindern können. Er schrieb auf das Zureden seiner Freunde noch einmal an Voigt. Auch diesmal war Paulus Ratgeber und Zwischenhändler, mit ebenso wenigem Erfolge wie das erstenmal. Fichte schrieb, daß er in seinem ersten Briefe die Abgabe der Dimission hatte ankündigen wollen für den Fall eines Verweises, der seine Lehrfreiheit verletze; dieser Fall sei nicht eingetreten, der erteilte Verweis lasse die Lehrfreiheit ungekränkt, er wolle weder vor sich selbst noch vor dem Publikum das Ansehen haben, aus dieser Ursache seine Stelle freiwillig niedergelegt zu haben. Er nannte diesen zweiten Brief „eine authentische Erklärung" des ersten. In der Tat war es ein Widerruf, eine Demütigung schlimmer Art, und um so peinlicher, als sie nicht den geringsten Erfolg hatte.

In den weimarischen Kanzleiakten findet sich über die Unterhandlungen zwischen Paulus und dem Geheimrat Voigt ein kurzer Bericht von der Hand des letzteren. Das Datum ist der 3. April 1799, abends 8 Uhr. Auf den Brief Fichtes erklärt Voigt mündlich dem Professor Paulus: „daß diese kahle Entschuldigung die Sache nicht um ein Haar verändere; der Brief solle dem Herzog vorgelegt werden, wiewohl das nichts ändern könne". Paulus wünscht den Herzog persönlich zu sprechen und wird bedeutet, daß ihm dies zwar freistehe, aber eine „unnütze Behelligung Serenissimi" sei. Darauf erklärt er, den Versuch unterlassen zu wollen. Der Brief wird am nächsten Tage dem Herzoge übergeben, und in weniger Zeit folgt der Bescheid an den Prorektor, daß „Fichtes Brief vom Herzoge nicht angesehen worden als in seiner Entschließung etwas ändernd". Jetzt erhält Fichte von Amtswegen den Verweis und die Annahme seiner Entlassung. Damit endet seine akademische Tätigkeit in Jena.

Die Studenten waren von dem Verluste dieses großen Lehrers auf das schmerzlichste betroffen; sie wendeten sich zweimal (im April 1799 und Januar 1800) in zahlreich unterschriebenen Bittschriften an den Herzog, um Fichtes Erhaltung oder Rückberufung zu erreichen. Die Antwort war beide Male abschlägig, kurz und unwillig; schon das erstemal wurde erklärt: der Herzog wolle mit dieser Angelegenheit nicht weiter behelligt sein.[1]

[1] Die Bittschriften gingen durch den akademischen Senat; bei der zweiten gab ein früherer Amtsgenosse Fichtes, und zwar sein nächster Kollege, der ordentliche Professor der Philosophie, in die Akten des Senats ein schriftliches Votum, das in der

Vielleicht hätte die Bittschrift Erfolg gehabt, wenn sie nach dem Wunsch der weimarischen Regierung gewesen wäre; wenigstens erzählt Steffens, der die erste Bittschrift mit unterschrieben, daß Hufeland der Jurist von Weimar aus den Entwurf einer Bittschrift oder die Anregung zu deren Abfassung erhalten hatte, worin die Studierenden die Unvorsichtigkeit Fichtes einräumen und die Gnade des Herzogs anrufen sollten; er (Steffens) habe diesen Plan vereitelt.[1]

4. Fichtes Weggang von Jena.

Jene beiden Briefe an Voigt, welche Fichte besser nie geschrieben hätte, wurden in öffentlichen Zeitschriften abgedruckt, was ohne Erlaubnis der weimarischen Regierung nicht geschehen konnte. Dies war ein entschieden feindseliger Schritt gegen Fichte und blieb nicht der einzige. Als er bald nach der Entlassung seinen Aufenthalt ändern und zunächst in Rudolstadt in tiefer Zurückgezogenheit leben wollte, wurde ihm von seiten des Fürsten, der ihm früher Zeichen des Wohlwollens gegeben, die Erlaubnis verweigert, weil man, wie Fichte wissen will, von Weimar aus dagegen gewirkt hatte. Für ihn selbst war es ein Glück. Was der Fürst von Rudolstadt ihm abschlug, gewährte ihm der König von Preußen. Statt nach Rudolstadt ging er nach Berlin, wo sich bald ein neuer und größerer Schauplatz der Wirksamkeit für ihn auftat.

Niedrigkeit und Gemeinheit kollegialischen Hasses vielleicht die unterste Stufe bezeichnet. Wir wissen wohl, daß die akademische Konkurrenz neben dem edlen Wetteifer, den sie erzeugen soll, auch Früchte der unedelsten und übelsten Art trägt, daß sie nicht selten innerhalb der Universitäten selbst jenen schlimmen Egoismus aufkommen läßt, der den echten Wettstreit der Kräfte unterdrückt und der Konkurrenz die Kameradschaft, dem Verdienste den guten Freund, den unbedeutenden Klienten und besonders die eigenen sieben irdenen Töpfe, dem tüchtigen Manne unter allen Umständen den lieben Mann und das liebe Ich vorzieht: dies ist eine bekannte, zu allen Zeiten wiederholte, auch in der unsrigen vielfach gemachte Erfahrung und eines der traurigsten Zeugnisse für den Mangel an Rechtschaffenheit auch in der sogenannten gelehrten Welt. Aber die gewöhnliche Klugheit erfindet leicht eine Art Schminke, die in den blöden Augen wenigstens den äußeren Schein des Anstandes rettet. Selbst diese Schminke fehlte jenem Votum, welches Fichtes Kollege gegen die Bittschrift der Studierenden abgab. Diese hatten darauf hingewiesen, wie sehr sie eines Lehrers, wie Fichte, bedürften. Und Fichtes Kollege erklärte: sie hätten ebensogut eine Farobank und schlimmere Dinge (die in dem Votum ausdrücklich genannt sind) auf Grund ihrer Bedürfnisse verlangen können!

[1] H. Steffens: Was ich erlebte. Bd IV. S. 154 flgd. Fichtes Leben. Bd. I. S. 308.

III. Die Beurteilung der Sache.

1. Fichtes Unrecht und das der weimarischen Regierung.

Ich habe den Atheismusstreit in seiner ganzen Ausdehnung so genau und umständlich behandelt, sowohl wegen seiner inneren Bedeutung, als auch, weil diese Angelegenheit in allen dabei wirksamen Motiven nie aufgehört hat, die Stimmen für und wider zu beschäftigen. Man darf jetzt das geschichtliche Urteil mit völliger Unparteilichkeit feststellen. In einer Rücksicht muß dasselbe für Fichte ungünstig ausfallen: er hätte jene Zwischenbriefe niemals schreiben sollen, sie waren seiner nicht würdig, weder der erste noch weniger der zweite. Daß sie ihm abgepreßt waren, ist keine Entschuldigung. Ein Mann wie er darf sich nichts abpressen lassen. Hier hätte ihm das abratende Dämonium des Sokrates zur Seite stehen und mächtiger sein sollen als die Ratschläge seiner Freunde. Doch gibt es für ihn eine rein menschliche Entschuldigung: die schwere Bedrängnis, in der er war! Er fühlte sich bitter angefeindet von fern und nah, Angriffen preisgegeben, die von mächtigen Stellen ausgingen und in seinen Augen die Wucht der Anklagen vergrößern mußten, ermüdet von aufregenden Verteidigungsschriften, die ihn Monate lang angespannt und immer das Bild der Verfolgung in seinem Gemüte gegenwärtig erhalten hatten. Wer möchte sich wundern, wenn in einer solchen Lage der Tapferste zuletzt wankt und, fremdem Rate nachgiebiger als dem eigenen Gefühle, einen unbedachten Fehlschritt tut, der einen zweiten zur Folge hat?

Bei weitem ungünstiger müssen wir die letzten entscheidenden Maßregeln der weimarischen Regierung beurteilen. Hätte sie Fichte für seinen Brief einen Verweis erteilt, sogar einen beschämenden, so hätte sie ihn hart, aber nicht ungerecht gestraft. Wegen seiner Lehren und Schriften hatte er keinen verdient. Der Verweis, den man ihm wirklich erteilte, war durch nichts begründet. Man muß die Philosophie verbieten, wenn man sie nötigen will, eine Sprache zu reden, die „nach dem gemeinen Wortverstande" keinem „seltsam und anstößig" erscheinen soll. Und daß an einen solchen Verweis unmittelbar auf Grund seines Briefes die Entlassung geknüpft wurde: dieses „Postskriptum" macht den peinlichen Eindruck, als ob die Regierung mit beiden Händen nach jenem unbesonnenen Briefe gegriffen, um schnell ein ihr erwünschtes Prävenire zu spielen und dem schwer bedrängten Manne jeden Rückzug abzuschneiden. Wollte sie ihn los sein, so hätte sie wenigstens, ohne sich das mindeste zu vergeben,

ihm die Initiative lassen können. Es mag sein, daß die Art, wie Fichte seine Verteidigung führte, seine Appellation an das Publikum wie seine amtliche Verantwortungsschrift in Weimar unangenehm berührten und die wohlgesinnten Absichten der Regierung auf eine unbequeme Weise kreuzten; daß ihr am Ende nach so vielen Konflikten der Mann selbst lästig fiel. Dies ist kein Vorwurf für Fichte und kein Grund zu einem Verweise. Die Regierung durfte um dieser Schwierigkeit willen keine gereizte Stimmung gegen ihn annehmen, noch weniger durch eine solche sich in ihrer letzten Entscheidung beeinflussen lassen. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß in dem entscheidenden Reskript ein solcher Einfluß vorherrscht, daß die weiteren Schritte der weimarischen Regierung dadurch bestimmt wurden. Wie man Fichtes retraktierendes Schreiben, dann die Bittschriften der Studierenden abfertigt, dann Fichtes beide ihn bloßstellenden Briefe aus den Akten in die Öffentlichkeit übergehen läßt, zuletzt sogar seinem Privataufenthalte in Rudolstadt Hindernisse in den Weg legt: dieses ganze Verhalten muß den Eindruck einer nicht bloß gereizten, sondern geradezu feindseligen Stimmung machen, die einer Regierung nicht wohl steht. Gleichviel, wie die Entlassung gekommen war: Fichte ging zuletzt wie ein Verbannter aus Jena, er hatte seine Entlassung in einer Form enthalten, die einer Vertreibung gleichkam.

2. Die Rückwirkung auf die Universität.

Die schlimme Rückwirkung auf die Universität konnte nicht ausbleiben. Der Verweis und die Entlassung waren tatsächlich eine schwere Verletzung der Lehrfreiheit und wurden als solche in den akademischen Kreisen empfunden. Goethe selbst bemerkt, daß sich infolge davon ein heimlicher Unmut der Geister bemächtigt habe. Die Unterdrückung der Lehrfreiheit, sei es auch nur in einem einzigen Falle, ist allemal ein Stich in das Herz einer Universität, eine Erschütterung in ihrem innersten Bestande; die Wiederherstellung von einer solchen Niederlage ist schwer und die gerechten Folgen, welche notwendig kommen müssen, sind die Unsterne, die eine solche in ihrem Lebenskern verletzte Universität heimsuchen. Auch Jena hat diese Erfahrung zu machen und zu leiden gehabt; wenige Jahre, nachdem Fichte gefallen war, verließen die Universität eine Reihe der besten Dozenten. Ob dem eine geheime Verabredung zugrunde lag, wissen wir nicht, wiewohl es die Sage behauptet; indessen ist der Zusammenhang einleuchtend genug auch ohne die Annahme einer solchen Übereinkunft.

3. Fichtes Erklärungen.

Fichte hat in einem Sendschreiben an Reinhold bald nach dem Abschluß der Sache den Verlauf derselben von sich aus geschildert, vollkommen klar, aufrichtig und sachlich: er habe in der Führung der Angelegenheit den Standpunkt der weimarischen Regierung nicht einnehmen können, da er ein reines Rechtsurteil habe wünschen und darum entweder Freisprechung oder Absetzung fordern müssen. Einen Seitenweg hätte er nicht einschlagen dürfen. „So konnte wohl der Hof rechnen, aber nicht ich. Ich war dieser geheimen Gänge überhaupt schon seit langem müde, hatte seit geraumer Zeit auch in andern Angelegenheiten nicht nachgesucht noch angefragt; besonders aber wollte ich es in dieser Sache nicht tun. Ich glaubte, es der Wahrheit schuldig zu sein; glaubte, es sei von unübersehbar wichtigen Folgen, daß die Höfe zu einem reinen Rechtsurteil genötigt würden; daß ich wenigstens von meiner Seite nichts täte, um ihnen die Abweichung davon möglich zu machen." „Zu diesem Zwecke ist meine Verantwortungsschrift geschrieben; aus diesen Gründen vermied ich es während des Laufes dieser Sache, irgend einen Geheimrat zu sprechen oder ihm zu schreiben." Darum bereut er auch jetzt, jenen Zwischenbrief geschrieben zu haben, der auf die Entscheidung der Regierung einwirken wollte. „Wäre ich doch diesem über ein Vierteljahr hindurch bis auf wenige Tage vor der endlichen Entscheidung festgehaltenen Entschlusse nur noch diese wenigen Tage über treu geblieben! Was sie auch getan hätten, einen Schein des Rechts hätten sie nicht über mich gewinnen sollen. Hätte ich ihnen doch nicht diesen Schein durch ein unglückliches Herausgehen aus meinem Charakter in die Hände gegeben! Möge ich durch meine Reue, durch das freimütige Geständnis meines Fehlers, durch die unangenehmen Folgen desselben für mich ihn sattsam abbüßen können! Ach es ist so schwer, wenn man von lauter klugen politischen Menschen umgeben ist, streng rechtlich zu bleiben! Daß bei Herannahung einer großen Entscheidung die Phantasie sich verirre, daß sie durch die gewohnte Vorspiegelung des größern gemeinen Besten, welcher oft auch wohl unsere eigene Bequemlichkeit und das Widerstreben, aus dem gewohnten Gleise herauszugehen, uns selbst unbewußt, zu Grunde liegen mag, wenigstens unsere Gedanken verleite, ist vielleicht noch zu verzeihen, wenn wir uns nur nicht bis zur Nachgiebigkeit gegen ihre Vorspiegelungen hinreißen lassen."[1]

[1] Sendschreiben an Professor Reinhold usf. Fichtes Leben. Bd. II. Beilage VI. 6. S. 87 flgd.

Bei dieser richtigen und großgedachten Auffassung der Sache, bei dieser Anerkennung des eigenen Fehlers hätte Fichte bleiben und nichts davon zurücknehmen sollen. Doch suchte er später sich selbst einzureden, daß er mit seinem ersten Brief an den weimarischen Geheimerat recht getan habe, als ob er den Verweis dadurch in der Tat zunichte gemacht. So schrieb er den 20. August 1799 von Berlin aus an seine Frau: „Siehe, meine Gute! ich sehe jetzt die Sache so an: Daß ich keinen Verweis haben wollte und mit dem Abschiede drohte, war ganz recht und meine Sache, es reuet mich nicht im geringsten und ich würde dasselbe in demselben Falle wiederholen; daß sie die Dimission annahmen, ist ihre Sache. Daß sie dabei die Form nicht so ganz beobachteten, gleichfalls die ihrige, nicht die meine. Ich zürne nicht auf sie, denn ich habe meinen Willen. Ich wollte keinen Verweis, und ich habe keinen. Dieser Abschied wird mich nicht unglücklich machen. Ich billige ganz meinen ersten Brief. Ich mißbillige bloß den zweiten, den mir Paulus herauspreßte. So, meine Liebe! denke ich. So habe ich gedacht, als ich kaum aus dieser jenaischen Höhle heraus war; so muß ich denken und die Sache ansehen. So werde ich auch bei erster schicklicher Gelegenheit mich öffentlich darüber erklären."[1] Und ähnlich hat er sich später in einem 1806 geschriebenen „Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben" ausgesprochen. Er nennt hier den ersten Brief eine seinerseits „ganz richtige, anständige und gebührliche Entschließung", die er „noch jetzt nach Verlauf von acht Jahren, durchaus billige"; der zweite Brief, der den ersten decken sollte, sei ihm „abgequält und abgepreßt" worden und habe auf jene Entschließung „den Anschein von Zweideutigkeit und Schwäche" gebracht.[2]

4. Goethes Erklärungen.

Diesen Erklärungen Fichtes, die in dem einzigen Punkte, der ihm zum Vorwurfe gereicht, zwischen Reue und Rechthaberei schwanken, stelle ich die Erklärungen Goethes an die Seite, dessen Votum bei der letzten Entscheidung den Ausschlag gab. Was Goethe, bald nachdem Fichte Jena verlassen hatte, an Schlosser schrieb, ist glücklicherweise nicht eingetroffen. „Es thut mir leid, daß wir Fichte verlieren mußten, und daß seine thörichte Anmaßung ihn aus einer Existenz herauswarf, die er auf

[1] Brief an seine Frau (20. August 1799). Fichtes Leben. Bd. I. S. 319. — [2] Fichtes S. W. Bd. VIII. S. 404 flgd. Fichtes Leben. Bd. I. S. 305.

dem weiten Erdenrunde, so sonderbar auch diese Hyperbel klingen mag, nicht wiederfinden wird. Je älter man wird, desto mehr schätzt man Naturgaben, weil sie durch nichts können angeschafft werden. Er ist gewiß einer der vorzüglichsten Köpfe, aber, wie ich fast fürchte, für sich und die Welt verloren."[1] Umfassender urteilt er über die ganze Angelegenheit in seinen Tages- und Jahresheften, wo er sie in einem ruhigen Rückblick ganz in seiner Weise betrachtet. „Nach Reinholds Abgang, der mit Recht als ein großer Verlust für die Akademie erschien, war mit Kühnheit, ja Verwegenheit, an seine Stelle Fichte berufen worden, der in seinen Schriften sich mit Großheit, aber vielleicht nicht ganz gehörig über die wichtigsten Sitten- und Staatsgegenstände erklärt hatte. Es war eine der tüchtigsten Persönlichkeiten, die man je gesehen, und an seinen Gesinnungen in höherem Betracht nichts auszusetzen; aber wie hätte er mit der Welt, die er als seinen erschaffenen Besitz betrachtete, gleichen Schritt halten sollen?" „Fichte hatte in seinem Philosophischen Journal über Gott und göttliche Dinge auf eine Weise sich zu äußern gewagt, welche den hergebrachten Ausdrücken über solche Geheimnisse zu widersprechen schien. Er ward in Anspruch genommen. Seine Verteidigung besserte die Sache nicht, weil er leidenschaftlich zu Werke ging, ohne Ahnung, wie gut man diesseits für ihn gesinnt sei, wie wohl man seine Gedanken, seine Worte auszulegen wisse; welches man freilich ihm nicht gerade mit dürren Worten zu erkennen geben konnte, und eben so wenig die Art und Weise, wie man ihm auf das gelindeste herauszuhelfen gedachte. Das Hin- und Widerreden, das Vermuten und Behaupten, das Bestärken und Entschließen wogte in vielfachen unsicheren Reden auf der Akademie durcheinander, man sprach von einem ministeriellen Vorhalt, von nichts Geringerem als einer Art Verweis, dessen sich Fichte zu gewärtigen hätte. Hierüber ganz außer Fassung, hielt er sich für berechtigt, ein heftiges Schreiben beim Ministerium einzureichen, worin er, jene Maßregel als gewiß voraussetzend, mit Ungestüm und Trotz erklärte: er werde dergleichen niemals dulden, er werde lieber ohne weiteres von der Akademie abziehen, und in solchem Falle nicht allein, indem mehrere bedeutende Lehrer, mit ihm einstimmend, den Ort gleichzeitig zu verlassen gedächten. Hiedurch war nun auf einmal aller gegen ihn gehegte gute Wille gehemmt, ja paralysiert: hier blieb kein Ausweg, keine Vermittelung übrig, und das Gelindeste war, ihm ohne weiteres seine Ent-

[1] Ebendas. Bd. I. S. 291. Goethes Briefe (Weimarer Ausgabe) 14. Bd. S. 172.

lassung zu erteilen. Nun erst, nachdem die Sache sich nicht mehr ändern ließ vernahm er die Wendung, die man ihr zu geben im Sinne gehabt, und er mußte seinen übereilten Schritt bereuen, wie wir ihn bedauerten. Zu einer Verabredung jedoch, mit ihm die Akademie zu verlassen, wollte sich niemand bekennen, alles blieb für den Augenblick an seiner Stelle; doch hatte sich ein heimlicher Unmut aller Geister so bemächtigt, daß man in der Stille sich nach außen umtat und zuletzt Hufeland, der Jurist, nach Ingolstadt, Paulus und Schelling aber nach Würzburg wanderten."[1]

Aus unserer Erzählung erhellt, inwieweit diese Goethesche Darstellung, in welche sich unwillkürlich der ministerielle Standpunkt einmischt, die Sache zwischen Fichte und der weimarischen Regierung und die Motive der beiderseitigen Handlungsweise richtig abwägt. Von Fichtes Philosophie hatte Goethe keine richtige Vorstellung, wenn er ihr die absonderliche Idee zuschreibt, daß Fichte im gewöhnlichen Wortverstande die Welt für seinen erschaffenen Besitz halte. Unter diesem Eindruck mochte er, als es sich um die Entlassung des Philosophen handelte, ähnlich gedacht haben wie im zweiten Teil seines Faust Mephistopheles, als er dem Baccalaureus, diesem Jünger der pseudofichteschen Philosophie, die Worte nachruft: „Original fahr' hin in deiner Pracht!"[2]

Aber von Fichtes Person gilt Goethes Urteil: „Es war eine der tüchtigsten Persönlichkeiten, die man je gesehen."

Fünftes Kapitel.

Fichtes letzte Lebensperiode. Berlin und die Kriegszeiten.

I. Aufenthalt in Berlin. Vor dem Kriege.

1. Beweggründe der Übersiedlung. Freunde und Pläne.

Den 3. Juli 1799 war Fichte in Berlin eingetroffen. Er hatte Jena wie zu einer Erholungsreise verlassen und die eigentliche Absicht wie das Ziel seiner Reise vor seinen dortigen Freunden sorgfältig verborgen gehalten. Niemand in Jena wußte darum als seine Frau, und in Berlin

[1] Goethes Werke. (Weimarer Ausgabe.) Bd. 30, S. 23 u. 117 flgd. — [2] S. oben Buch II, Kap. III, S. 167.

hatte es Fichte nur seinem Freunde Friedrich Schlegel anvertraut. Dieser lebte seit einiger Zeit in Berlin und führte hier mit Dorothea Veit, der Tochter Mendelssohns, eine für die Sitten der Welt anstößige, für sein eigenes Gefühl unschuldige Art Naturehe, deren ästhetische Berechtigung und Vollkommenheit er eben in seiner „Lucinde" nicht bloß verteidigt, sondern verherrlicht hatte. Daß in Preußen das kursächsische Konfiskationsreskript keine Nachfolge gefunden, daß sogar der preußische Minister Dohm gelegentlich gegen Freunde Fichtes das Verfahren der weimarischen Regierung laut gemißbilligt und eine Übersiedlung nach Berlin angeraten hatte, endlich die Freundschaft mit Schlegel mochten die nächsten Beweggründe gewesen sein, die Fichtes Entschluß veranlaßt hatten. Seine Familie blieb in Jena zurück, weil die Aussicht eines dauernden Aufenthaltes in Berlin zunächst völlig ungewiß war.

Schon am Tage nach seiner Ankunft war im Staatsrate von seiner Anwesenheit Kenntnis genommen und die Frage berührt worden, ob man ihn dulden solle. Man beschloß vorläufig, vielleicht aus politischen Verdachtsgründen, ihn genau beobachten zu lassen und für die Entscheidung der Frage die Rückkehr des Königs abzuwarten. Als diesem die Sache vorgetragen wurde, soll er gesagt haben: „Ist Fichte ein so ruhiger Bürger, als aus allem hervorgeht, und so entfernt von gefährlichen Verbindungen, so kann ihm der Aufenthalt in meinen Staaten ruhig gestattet werden. Ist es wahr, daß er mit dem lieben Gott in Feindseligkeiten begriffen ist, so mag dies der liebe Gott mit ihm abmachen, mir tut das nichts." So erzählt Fichte brieflich seiner Frau den Ausspruch des Königs.[1]

Die Männer, welche er sogleich kennen lernte, waren Schlegels nächste Freunde: Ludwig Tieck (der Fichtes ersten Brief an seine Frau nach Jena mitnahm) und Friedrich Schleiermacher, damals Prediger an der Charité, unter dessen Adresse er sich die Briefe von Jena ausbittet. Die Bekanntschaft Schleiermachers macht er schon am ersten Tage nach seiner Ankunft. „Wissen Sie wohl das Neuste?" schreibt dieser seiner Freundin Henriette Herz den 4. Juli 1799, „Fichte ist hier, vor der Hand auf einige Wochen, um sich umzusehen. Friedrich hatte es schon seit einiger Zeit gewußt und ihm eine Chambre garnie unter den Linden besorgt; es war aber ein tiefes Geheimnis, und da man das Schicksal seiner Briefe nicht wissen kann, habe ich Ihnen nichts davon schreiben

[1] Fichtes Leben. Bd. I. S. 324. (Brief v. 10. Oktober 1799. Vgl. den Brief vom 6. Juli 1799. Ebendas. S. 311.)

mögen. Auch Tieck hat es nicht gewußt und sich heute des Todes gewundert. Heute früh brachte ihn Dorothea zu uns, und wir sind, ein paar Stunden ausgenommen, den ganzen Tag zusammen gewesen. Beschreiben kann ich ihn nicht und sagen kann ich Ihnen auch nichts über ihn — Sie wissen, daß mir das nicht so früh kommt." Damals hatte Schleiermacher die Reden über Religion, Schlegel die Lucinde herausgegeben. Den nächsten Tag schreibt Schleiermacher: „Ich habe ordentlich eine kleine Furcht davor, daß Fichte gelegentlich die Reden lesen wird; nicht davor, daß er viel dagegen einzuwenden haben möchte, das weiß ich vorher und es macht mir nicht bange — sondern nur daß ich nicht weiß, wo er mir alles in die Flanke fallen wird und daß ich nicht werde würdig mit ihm darüber reden können. Bei der Lucinde ist er eben und hat Friedrich gesagt, Vieles einzelne gefalle ihm; um aber eine Meinung über die Idee des Ganzen zu haben, müsse er es erst recht studieren."[1]

In diesem Kreise bewegt sich Fichtes erster Verkehr in Berlin; er bringt gewöhnlich seine Mittage bei Schlegel und dessen Freundin zu, macht mit beiden Landpartien und geht abends mit Schlegel spazieren. Über die Persönlichkeit der Dorothea Veit, bekanntlich das Vorbild der Lucinde, urteilt er in den Briefen an seine Frau sehr günstig, über ihr Verhältnis zu Schlegel sehr duldsam. Einen Augenblick lang hegt er für sich und seine Familie den Plan, mit Friedrich Schlegel und dessen Freundin, die er beide in Berlin festhalten möchte, mit August Wilhelm Schlegel und Schelling, die er von Jena nach Berlin wünscht, in demselben Hause zusammenzuleben und eine Art ökonomischer Gemeinschaft zu machen. Indessen scheint dieser Plan seiner Frau nicht gefallen zu haben und er selbst betrachtet „die höchst langweilige und faule Existenz des Berliner Schlegel" und die „Zerstreuungen des jenaischen" als Lebensformen, an denen er keinen Anteil nehmen könne, und die mit der seinigen sich schlecht vertragen.[2]

So bleibt in der Trennung von seiner Familie Fichtes Existenz noch einige Zeit zwischen Berlin und Jena geteilt. Während er in der Stille seine wissenschaftlichen Arbeiten fortführt, späht er nach einer Zufluchtsstätte, wo er ein gesichertes Dasein und zugleich einen neuen akademischen Wirkungskreis finden könne. Das Asyl, welches ihm Jacobi in Düssel-

[1] Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. Bd. I. S. 240 flgd. — [2] Über Dorothea Veit vgl. den Brief vom 20. Aug. 1799; über den Plan des Zusammenlebens die Briefe vom 2. u. 17. Aug. Fichtes Leben. Bd. I. S. 315 u. 316, S. 322.

dorf anbietet, kann ihm nicht nützen; er möchte eine Professur in Heidelberg haben, wozu jener ihm durch seinen Einfluß auf die pfalzbayrische Regierung behilflich sein soll; seine Frau hofft auf eine Wiederherstellung in Jena, er teilt nicht die Hoffnung, wohl aber den Wunsch, wenn es mit seiner vollen Ehre geschehen könne.[1]

Unterdessen befestigt sich die Sicherheit seines Berliner Aufenthaltes, die Einkünfte seiner Schriften sind hinreichend, um ihn wenigstens für die nächste Zeit vor äußeren Sorgen zu schützen, und so unternimmt er in gutem Vertrauen auf die Zukunft gegen Ende des Jahres 1799 die Übersiedlung der Familie. Auch sein Freundeskreis, nachdem Friedrich Schlegel mit seiner Freundin Berlin verlassen und sich nach Jena gewendet hat, ergänzt und erweitert sich bald in der angenehmsten Weise. Von Jena kommen August Wilhelm Schlegel und Woltmann, dann Hufeland der Mediziner, jetzt als Leibarzt des Königs nach Berlin berufen, ein treuer Freund Fichtes und seiner Familie. Unter den neuen Freunden sind Süvern, früher Hauslehrer bei Schütz in Jena, jetzt Lehrer am Köllnischen Gymnasium in Berlin, der ihm geschrieben und eben, als er nach Berlin gegangen war, einen Aufsatz für das philosophische Journal nach Jena geschickt hatte, Zeune, Lehrer am grauen Kloster, von dem sich Fichte in den romanischen Sprachen unterrichten ließ, vor allen Bernhardi, der Pädagoge und Sprachforscher, mit dem er täglich verkehrte; dann die Dichter Oehlenschläger, Varnhagen und Chamisso, welche letztere den Musenalmanach herausgaben, in dem zuerst Fichtes philosophische Sonette (anonym) veröffentlicht wurden. Mit Feßler war er als Freimaurer verbunden.

2. Schriften und Vorlesungen.

Die Arbeiten, welche ihn zunächst in Berlin beschäftigten, sind die Vollendung seiner Schrift „Die Bestimmung des Menschen", die neue Bearbeitung der Wissenschaftslehre und die Ausarbeitung seiner philosophischen Religionslehre. Dazu kommen jener „Sonnenklare Bericht", der ein Versuch sein wollte, die Leser zum Verständnis der Wissenschaftslehre zu zwingen (1801), und im Zusammenhange mit seiner Rechts- and Staatslehre „Der geschlossene Handelsstaat" (1800), den Fichte für die beste und durchdachteste seiner Schriften erklärt

[1] Vgl. die Briefe vom 20. Juli, vom 20. Sept. und vom 10. Oktober 1799. Fichtes Leben. Bd. I. S. 313, S. 323 u. 324.

hat. Der Gegenstand, der ihn vorzugsweise fesselt und in dessen Untersuchung die Wissenschaftslehre selbst eine andere Richtung annimmt, ist die Religion. Die jüngsten, durch den jenaischen Atheismusstreit erregten Streitfragen haben dazu beigetragen, seine ganze Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand zu richten, und sie bilden, in diesem Sinne betrachtet, schon die Vorbereitung und den Übergang zu seiner letzten philosophischen Periode. „Ich habe", schreibt er den 5. November 1799 an seine Frau, „bei der Ausarbeitung meiner gegenwärtigen Schrift einen tiefern Blick in die Religion getan als noch je. Bei mir geht die Bewegung des Herzens nur aus vollkommener Klarheit hervor; es konnte nicht fehlen, daß die errungene Klarheit zugleich mein Herz ergriff."[1]

Um aber seine volle Wirksamkeit und in ihr seine ganze Befriedigung zu gewinnen, durfte Fichte nicht bloß an den Schreibtisch gewiesen und der einsamer Kontemplation überlassen sein: er mußte reden und seine Gedanken in der lebendigsten Form mitteilen können, andere erweckend und erziehend. Der Lehrvortrag, wie er ihn verstand und ausübte, gehörte zu seinem geistigen Lebenselement. Seitdem er in Berlin war, hatten ihn wiederholt junge Leute um Privatvorlesungen gebeten; auch Männer von Einfluß hatten es gewünscht und ihre Verwunderung geäußert, daß er es nicht tue.[2] Er gab der Aufforderung nach, die mit seinem eigenen Bedürfnis übereinstimmte. Bald mehrte sich die Zuhörerschaft, die Teilnahme wuchs, und zu den jüngeren Männern, Gelehrten und Beamten, welche den Anfang gemacht hatten, kamen wissenschaftliche und literarische Größen aller Art, selbst Minister und Staatsmänner, wie Schrötter, Beyme, Altenstein. Im Winter von 1804—1805 hielt Fichte seine Vorlesungen über „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", in denen sich der religiöse Charakter und reformatorische Trieb seiner Weltbetrachtung in großen Umrissen ausprägte. Unter den beständigen Zuhörern dieser Vorlesung war Metternich, damals österreichischer Botschafter in Berlin.

3. Die Erlanger Professur.

Diese Vorlesungen waren die Vorläufer einer neuen akademischen Wirksamkeit. Schon im Jahre 1804 waren ihm von zwei Seiten Berufungen auf philosophische Katheder angeboten worden: zuerst von

[1] Fichtes Leben. Bd. I. S. 330 flgd. S. oben S. 127 flgd. — [2] Ebendas. Bd. I. S. 323. (Brief an seine Frau vom 10. Oktober 1799.)

Rußland nach Charkow, dann von Bayern nach Landshut. Die Unterhandlungen wegen Charkow wurden durch den Ruf nach Landshut gekreuzt. Indessen führten auch hier die angeknüpften Unterhandlungen zu keinem Ziel. Fichte wollte nicht bloß ein philosophisches Katheder einnehmen, sondern eine philosophische Schule errichten, welche zur Philosophie planmäßig erziehen, zugleich eine Schule für künftige akademische Lehrer, ein Dozentenseminar enthalten, auf absolute Lehr- und Schreibefreiheit gegründet und als besonderes Institut zugleich mit der Universität vereinigt sein sollte. Jacobi hatte der bayrischen Regierung die Berufung Fichtes dringend empfohlen. „Wollte man", schrieb er, „in den akademischen Anstalten und Einrichtungen, die überall noch ein ungereimtes Gemisch von Kultur und Barbarei sind, etwas verbessern, so wäre wohl kein Mann in Europa, der dabei mit Rat und Tat besser an die Hand gehen könnte und es lieber möchte, als Fichte. Wer ihn bei Zeiten aufnähme, machte einen guten Erwerb. Über seine Rechtschaffenheit ist nur eine Stimme."[1]

Das Verdienst der ersten beabsichtigten Berufung des in Jena entlassenen Fichte hat Rußland! Die erste erfolgreiche Berufung kam von Preußen. Beymes Einfluß und Altensteins Empfehlung an Hardenberg brachten es dahin, daß Fichte auf die damals preußische Universität Erlangen berufen wurde: er sollte den Sommer in Erlangen, den Winter in Berlin lesen. So blieb sein Aufenthalt zunächst zwischen Berlin und Erlangen, seine Wirksamkeit zwischen akademischen und nichtakademischen Vorlesungen geteilt. Diese Sommerprofessur hat nur die Dauer eines Semesters gehabt (1805). Seine Hauptvorlesung war philosophische Enzyklopädie als Einleitung in das Studium der Philosophie; seine öffentliche Vorlesung hatte dasselbe Thema wie jene ersten einflußreichen Vorträge in Jena: über das Wesen des Gelehrten. Die Fortdauer der Erlanger Lehrtätigkeit wurde durch den Krieg zwischen Preußen und Frankreich unmöglich gemacht. Die letzte Vorlesung vor dem Ausbruch des Krieges, welche Fichte zu Berlin im Jahre 1806 hielt, waren die „Anweisungen zum seligen Leben": die Grundzüge seiner neuen Religionslehre. Die Reden über das gegenwärtige Zeitalter bilden mit den Anweisungen zum seligen Leben und den späteren Reden an die deutsche Nation eine Gruppe, und zwar die wichtigste seiner öffentlichen nichtakademischen Vorträge.

[1] Jacobis Briefwechsel. Bd. II. S. 288. Fichtes Leben. Bd. I. S. 356 flgd.

4. Fichte und die Berliner Akademie.

Die Akademie der Wissenschaften in Berlin, die Leibnizen zu ihrem Gründer gehabt hat, verwarf den von Hufeland dem Mediziner gestellten Antrag, Fichte unter ihre Mitglieder aufzunehmen. „Die Ursache", so berichtet Hufeland wörtlich, „war bloß Persönlichkeit, persönliche Beleidigung eines Mitglieds, das viel Anhang hatte. Der Grund, den man angab, war, daß die Akademie in der Philosophie Neutralität beobachten müsse. Die Satiriker sagten damals, die philosophische Klasse habe ihn nicht aufgenommen, eben weil er Philosoph wäre."[1] Das Mitglied, um dessen willen Fichte verworfen wurde, war Nicolai! Man hätte nicht gegen den Urheber der Wissenschaftslehre für den Verfasser der „Geschichte eines dicken Mannes" Partei nehmen und diese Parteinahme Neutralität nennen sollen.

II. Der Krieg und die Wiedergeburt Preußens.

In seinen Reden über die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" hatte Fichte die Gegenwart geschildert, als beherrscht durchgängig von dem Geiste einer aufs höchste gestiegenen Selbstsucht; er hatte ihren Grundcharakter als den der vollendeten Sündhaftigkeit bezeichnet, die in ihrer eigenen Ohnmacht und Schwäche den Todeskeim in sich trage. Schon die nächste Zeit erfüllte diesen prophetischen Ausspruch. Auf den Frieden von Preßburg folgte die Gründung des Rheinbundes unter dem Protektorate Napoleons (Juli 1806), die Auflösung und der Einsturz des Deutschen Reiches. Der einzige Halt und die einzige Hoffnung lag in Preußen, in der Gründung eines norddeutschen Bundes gegenüber dem Rheinbunde, der schon der Fremdherrschaft gleichkam. Aber als Preußen ernsthaft Miene machte, ein solches letztes Bollwerk deutscher Macht zu bilden, war der Zusammenstoß mit Napoleon unvermeidlich. Das Jahr 1806 brachte den Krieg, der mit dem Frieden von Tilsit endete und in wenigen Monaten Deutschland zu Boden stürzte. Im Juli 1806 der Rheinbund, ein Jahr später der Friede von Tilsit! Ein Jahr des Untergangs, welches mit der Erniedrigung der einen Hälfte Deutschlands begann und mit der Unterwerfung der anderen endete; eine Reihenfolge furchtbarer Schläge des Unglücks und der Schmach in der kurzen Spanne Zeit vom 14. Oktober 1806 bis zum 14. Juni 1807, von der Schlacht

[1] Fichtes Leben. Bd. I. S. 357 u. 358.

von Jena und Auerstädt bis zur Schlacht von Friedland: die preußischen Heere besiegt, eine Reihe preußischer Festungen ohne Schwertstreich in den Händen des Siegers, Übergaben und Kapitulationen sich überstürzend! Den 27. Oktober ist Napoleon in der Hauptstadt Preußens, der König auf der Flucht, der Schauplatz des Krieges rückt schon an die östlichen Grenzen des Reichs. Das Bündnis mit Rußland kann nicht mehr retten, der Sieg von Pultusk hilft nicht, die Schlacht von Eylau entscheidet nichts. Danzig fällt, die Schlacht von Friedland wird verloren und läßt nichts übrig als einen Frieden, welcher Preußen und mit ihm Deutschland in den Staub wirft.

Auf die Nachricht der verlorenen Schlacht und der heranrückenden feindlichen Heere verläßt Fichte Berlin und seine Familie (den 18. Oktober 1806), mit dem Entschluß, erst zurückzukehren, nachdem die Fremden vertrieben sind, oder wenigstens Berlin nach geschlossenem Frieden von ihnen befreit ist. Er will nicht unter der Fremdherrschaft leben, seinen Nacken nicht beugen unter das Joch des Treibers; er hält fest an der Sache Preußens, die ihm eins gilt mit der deutschen. Den 16. Oktober ist er in Stargard und bleibt hier einige Zeit in Erwartung der nächsten Schlacht. Die Professoren in Stargard kennen kaum seinen Namen, er macht hier die Entdeckung, daß in Hinterpommern, achtzehn Meilen von Berlin, seine literarische Berühmtheit ihre Grenze erreicht hat.[1] Die Kriegsereignisse treiben ihn weiter; er geht nach Königsberg, wo er auf Nicolovius' Antrieb eine provisorische Professur „bis zur Wiederherstellung der Ruhe" erhält und im Wintersemester über die Wissenschaftslehre liest. Den Sommer 1807 hält er sich frei von Vorlesungen. Seine nächsten Freunde sind der Konsistorialrat Nicolovius, der Oberhofprediger Scheffner und der seit Ostern 1807 nach Königsberg berufene Süvern. Außer seinen philosophischen Arbeiten beschäftigt er sich in Mußestunden mit Versuchen, Stücke aus Dante zu übersetzen, besonders aber mit den Schriften und dem Erziehungssystem Pestalozzis. „Kannst du", schreibt er den 3. Juni 1807 von Königsberg an seine Frau, „Pestalozzis 'Wie Gertrud ihre Kinder lehrt' bekommen, so lies es ja. Ich studiere jetzt das Erziehungssystem dieses Mannes und finde darin das wahre Heilmittel für die kranke Menschheit, so wie auch das einzige Mittel, dieselbe zum Verstehen der Wissenschaftslehre tauglich zu machen."[2]

[1] Fichtes Leben. Bd. I. S. 369. — [2] Fichtes Leben. Bd. I. S. 389 u. 390.

Am Tage vor der Schlacht von Friedland verläßt er Königsberg, bleibt einige Wochen in Memel und kommt nach einer neuntägigen Überfahrt am 9. Juli 1807 nach Kopenhagen, wo der erste, der ihn aufsucht, ein junger Däne ist, der seine Vorträge über die Wissenschaftslehre in Berlin gehört und sich nachmals als Philosoph und Physiker einen berühmten Namen erworben hat: H. Chr. Oersted.[1] Während des Juli bleibt Fichte in Kopenhagen; der letzte Brief von dort an seine Frau ist vom letzten Tage des Monats. Nachdem er den definitiven Abschluß des Friedens erfahren, rüstet er sich zur Abreise. Er hatte die Folgen nicht besser erwartet. „Der gegenwärtigen Welt und dem Bürgertum hienieden abzusterben, habe ich schon früher mich entschlossen. Gottes Wege waren diesmals nicht die unsern, ich glaubte, die deutsche Nation müsse erhalten werden; aber siehe, sie ist ausgelöscht!"[2]

Er wollte Berlin erst nach der Befreiung von den feindlichen Truppen wiedersehen. Indessen hätte er darauf noch lange warten müssen, denn die Stadt blieb auch nach dem Frieden, wenn auch nicht auf Grund desselben, noch eine Zeitlang in der Hand des Feindes, bis die Schuldforderungen des Siegers erfüllt waren. Ende August 1807 kehrte Fichte nach Berlin zurück. Hier hatte er während seiner Abwesenheit einen neuen Freund gewonnen, der seiner Familie teilnehmend und ratgebend zur Seite gestanden, den Geschichtsschreiber Johannes von Müller, dessen Person und Wirksamkeit er gern für Preußen erhalten hätte. Die Schritte, welche er deshalb tat, waren zu spät; bald nach seiner Rückkehr folgte Müller dem Rufe nach Tübingen.

1. Fichtes Reformpläne.

Der Zeitpunkt, welchen Fichte in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" als das Ende „der vollendeten Sündhaftigkeit", als den Anfang „der beginnenden Rechtfertigung" vorausgeschaut hatte, war gekommen. Die Saat der Selbstsucht hatte volle Ernte getragen, die Frucht der moralisch gesunkenen Zeit war der Einsturz des Ganzen, der vollkommene Schiffbruch, der Untergang des Vaterlandes. Der Schmerz über diesen ungeheuern Verlust war in allen nicht völlig erstorbenen Gemütern erwacht, und, was mehr als Schmerz und Klage ist, auch die Erkenntnis der wahren Ursachen des Übels und damit die

[1] Ebendas. S. 392. — [2] Ebendas. S. 396 u. 397. (Brief vom 29. Juli 1799.)

der einzig möglichen Rettung begann zu tagen. Durch eigene Schuld gefallen, kann das deutsche Volk nur durch eigene Kraft sich wiedererheben. Von innen heraus, aus sittlicher Ohnmacht kam der Verfall; von innen heraus, aus sittlicher Erhebung allein kann die Rettung kommen. Eine solche Erhebung und Wiedergeburt kann nur in einer Reformation des ganzen Volkes an Haupt und Gliedern bestehen, in einer durchgängigen Erweckung und Ausbildung seiner Selbsttätigkeit für den Gesamtzweck. Diese Reformation fordert eine neue auf die politische Mitwirkung des Volks gegründete Staatsordnung, eine neue durch die selbsttätige Ausübung der Bürgerpflicht gebotene Verfassung und Einrichtung der Wehrkraft, endlich als Grundlage des Ganzen ein neues auf die Entwicklung der Selbsttätigkeit nach allen Richtungen und durch alle Stufen des öffentlichen Lebens hindurch angelegtes System der Erziehung. Hier begegnen sich Stein, Scharnhorst und Fichte. So oft hatte dieser für das Verständnis seiner Philosophie eine sittliche Erhebung des Geistes gefordert, die dem Zeitalter gebrach. Er hatte gesagt: „es ist weniger der Verstand als der Mut, der meinen Zeitgenossen fehlt, um mich zu verstehen!" Jetzt war die Zeit gekommen, welche dem Verstande diesen Schwung gab und die Augen des Geistes öffnete. Der Krieg und die Niederlage hatten wieder einmal durch die wohltätige Macht der Vernichtung den Glauben an das Vergängliche erschüttert, und die Geister fingen an, sich aufzurichten aus dem Staube. „Denn der Mensch verkümmert im Frieden, müßige Ruh ist das Grab des Muts. Aber der Krieg läßt die Kraft erscheinen, alles erhebt er zum Ungemeinen, selber dem Feigen erzeugt er den Mut." In dem Studium Pestalozzis hatte Fichte erkannt, welches Erziehungssystem „das wahre Heilmittel sei für die kranke Menschheit" und die Vorbedingung zum Verständnis seiner Philosophie. Seine reformatorischen Erziehungspläne kommen jetzt zu einem bestimmten und doppelten Ausdruck: in den Reden an die Nation und in dem Plane zur Gründung einer neuen Universität in Berlin.

2. Reden an die deutschen Krieger.

Schon der Ausbruch des deutschen Krieges, dessen Bedeutung in Fichtes Seele ganz gegenwärtig war, hatte ihn mit dem Wunsche erfüllt, selbst mit unter den Handelnden zu sein, das Los der Krieger zu teilen und diese mit dem Feuer seines Wortes zum Kampf für die deutsche Sache zu begeistern. Er bot dem König seine Dienste an, dieser ließ ihm

anerkennend danken: vielleicht daß nach dem Siege seine Beredsamkeit gebraucht werden könne.[1]

Es waren „Reden an die deutschen Krieger", mit denen Fichte damals sich trug. Aus einem Bruchstücke, welches die Einleitung enthält und aus seinem Nachlaß veröffentlicht worden, erkennen wir den Charakter dieser Reden, und wie Fichte aus innerstem Drange sich berufen fand, zu den Kriegern zu sprechen. Auch das Heil der Wissenschaft und aller geistigen Fortbildung der Menschheit liegt jetzt in den Waffen und ist denen anvertraut, die für die deutsche Sache in den Kampf gehen. Im Namen der Wissenschaft will er zu den Kriegern reden. „Welches Organes bedient sich jene und die in ihr mitumfaßten Interessen? Eines Mannes, dessen Gesinnung und Charakter wenigstens nicht unbekannt sind, sondern seit länger als einem Jahrzehnt vor der deutschen Nation liegen; dem jeder wenigstens so viel zugestehen wird, daß sein Blick nicht am Staube gehangen, sondern das Unvergängliche stets gesucht; daß er nie feige und mutlos seine Überzeugung verleugnet, sondern mit jedem Opfer sie laut bezeuget hat, und den seine Denkart nicht unwürdig macht, vom Mute und von Entschlossenheit unter Mutigen zu reden. Muß er sich begnügen zu reden, kann er nicht neben euch mitstreiten in euren Reihen, und durch mutiges Trotzen der Gefahr und dem Tode, durch Streiten am gefährlichsten Orte, durch die Tat die Wahrheit seiner Grundsätze bezeugen, so ist es lediglich die Schuld seines Zeitalters, das den Beruf des Gelehrten von dem des Kriegers abgetrennt hat, und die Bildung zum letzteren nicht in den Bildungsplan des ersteren mit eingehen läßt. Aber er fühlt, daß, wenn er die Waffen zu führen gelernt hätte, er an Mut keinem nachstehen würde: er beklagt, daß sein Zeitalter ihm nicht vergönnt, wie es dem Äschylus, dem Cervantes vergönnt war, durch kräftige Tat sein Wort zu bewähren, und würde in dem gegenwärtigen Falle, den er als eine neue Aufgabe seines Lebens ansehen darf, lieber zur Tat schreiten, als zum Worte. Jetzt *aber, da er nur reden kann, wünscht er Schwerter und Blitze zu reden.* Auch begehrt er dasselbe nicht gefahrlos und sicher zu tun. Er wird im Verlaufe dieser Reden Wahrheiten, die hierher gehören, mit aller Klarheit, in der er sie einsieht, mit allem Nachdrucke, dessen er fähig ist, mit seines Namens Unterschrift aussprechen, Wahrheiten, die vor dem Gerichte des Feindes des Todes schuldig sind. Er wird aber darum

[1] Die Antwort, welche Beyme (damals geheimer Kabinettsrat) im Namen des Königs gab, ist von Charlottenburg den 20. September 1806 datiert

keineswegs feigherzig sich verbergen, sondern er gibt vor eurem Angesichte das Wort, entweder mit dem Vaterlande frei zu leben, oder in seinem Untergange auch unterzugehen."[1]

3. Die Reden an die deutsche Nation.

Nicht nach dem Siege, wie der König in Aussicht gestellt, sondern nach der gänzlichen Niederlage der preußischen Waffen tat Fichtes Beredsamkeit ihre Pflicht im Dienste des Vaterlandes, nicht „um die Vorteile des Sieges zu vermehren," sondern um aus der Einsicht in die Ursachen der Niederlage die Früchte einer besseren Zukunft zu ernten. Diese große, patriotische, im Andenken des deutschen Volkes unvergeßliche Tat sind die „Reden an die deutsche Nation", die er im Winter von 1807—1808 im Akademiegebäude in Berlin hielt. In einer Zeit, wo Napoleon um einer unbedeutenden Flugschrift willen den Buchhändler, der sie verbreitet, soeben hatte erschießen lassen, in einer Stadt, wo noch ein französischer Befehlshaber, französische Waffen und Wächter waren, hatte der kühne Mann, der öffentlich mit Reden an das deutsche Volk auftrat, in der Tat das Äußerste zu fürchten. Mehr als einmal ging das Gerücht, er sei verhaftet. Er kannte die Gefahr und wollte ihr standhalten. Mit sich selbst war er im reinen und hatte sich mit aller Besonnenheit bereit gemacht für den äußersten Fall. Nach seiner Gewohnheit legte er sich selbst seine Beweggründe schriftlich auseinander. „Das Gute ist Begeisterung, Erhebung," schrieb er damals wie in einem Selbstgespräch, „meine persönliche Gefahr komme gar nicht in Anschlag, sondern sie könnte vielmehr höchst vorteilhaft wirken. Meine Familie aber und mein Sohn würden des Beistandes der Nation, der letztere des Vorteils, einen Märtyrer zum Vater zu haben, nicht entbehren. Es wäre dies das beste Los. Besser könnte ich mein Leben nicht anwenden."[2] Mit einem Mute, der den hohen Männern des Altertums gleichkommt, tritt er in seinen Reden selbst denen entgegen, die für ihn fürchteten. „Soll denn nun wirklich, Einem zu gefallen, dem damit gedient ist, und ihnen zu gefallen, die sich fürchten, das Menschengeschlecht herabgewürdigt werden und versinken, und soll keinem, dem sein Herz es gebietet, erlaubt sein, sie vor dem Verfalle zu warnen?" „Was wäre denn nun das Höchste und Letzte, das für den unwillkommenen Warner daraus erfolgen könnte? Kennen sie etwas

[1] Fichtes S. W. Abt. III. Bd. II. S. 509—512: Reden an die deutschen Krieger zu Anfange des Feldzuges 1806 (Fragment). — [2] Fichtes Leben. Bd. I. S. 420.

Höheres denn den Tod? Dieser erwartet uns ohnedies alle, und es haben von Anbeginn der Menschheit an Edle um geringerer Angelegenheit willen — denn wo gab es jemals eine höhere, als die gegenwärtige? — der Gefahr desselben getrotzt. Wer hat das Recht, zwischen ein Unternehmen, das auf diese Gefahr begonnen ist, zu treten?"[1] Ähnlich schreibt er den 2. Januar 1808 an Beyme: „Ich weiß recht gut, was ich wage; ich weiß, daß ebenso wie Palm ein Blei mich töten kann; aber dies ist es nicht, was ich fürchte, und für den Zweck, den ich habe, würde ich auch gern sterben."[2] Indessen ist er niemals bedroht worden. Vielleicht war es seine Kühnheit, die ihn schützte: daß er alles offen vor den Augen des Feindes tat, aus seinen patriotischen Plänen kein Geheimwesen machte und grundsätzlich an der Geheimbündelei jener Zeit keinen Teil nahm.

Der Inhalt der Reden gehört in die Entwicklung seiner Philosophie. Das Thema ist die Erneuerung des deutschen Volkes aus eigenster, zur Selbsttätigkeit erweckter Kraft, das Mittel dieser Erneuerung die durchgängige Reform der Erziehung, zu welcher Pestalozzi den Grund gelegt hat. Das deutsche Volk hat in seiner Ursprünglichkeit eine nie versiegende, sich stets verjüngende Kraft, in dieser Kraft den Beruf und die Fähigkeit zu einer Geistesreform an Haupt und Gliedern. Er redet zu den Deutschen, wie zu dem auserwählten Volke der Erde, das sich durch Götzendienst zugrunde gerichtet hat, und das nicht untergehen darf, weil es das Salz der Erde ist. Er redet, wie ein Prophet des alten Bundes zu seinem Volke. So enden seine Reden an die deutsche Nation: „Es ist kein Ausweg; wenn ihr versinkt, so versinkt die Menschheit mit, ohne Hoffnung einer einstigen Wiederherstellung."

Und wenn diese Reden nichts weiter getan, als daß sie nach den Schlachten von Jena und Friedland das Selbstvertrauen eines völlig darnieder geworfenen Volkes aufrichteten, so hätten sie schon deshalb einen ähnlichen Dank wie jene römischen Konsuln verdient, die nach der Schlacht bei Cannä am Vaterlande nicht verzweifelt. Wie war es möglich, daß in Preußen zehn Jahre nach dem Tode des Philosophen diese Reden an die deutsche Nation gleichsam geächtet wurden, indem man in Berlin ihren Wiederabdruck verbot?

4. Fichtes Universitätsplan und Rektorat.

Im Sommer 1807 war eine Deputation Hallescher Professoren, Schmalz an ihrer Spitze, nach Memel gegangen, um den König von Preußen

[1] Fichtes S. W. Abt. III. Bd. II. S. 457 flgd. — [2] Fichtes Leben. Bd. II. S. 499.

zu bitten, die Universität Halle nach Berlin zu verlegen. Die Sache fand sogleich die volle Würdigung und Zustimmung des Königs. Der Staat, hatte der König erwidert, müsse durch geistige Kräfte ersetzen, was er an physischen verloren habe. Es sollte in der Hauptstadt Preußens eine neue Universität im Geiste der neuen Zeit gegründet werden. Zu diesem Zwecke wünschte Beyme, damals im nächsten Rate des Königs, einen ausführlichen Plan von Fichtes Hand. Andere Pläne kamen von Schmalz, Wolf, Schleiermacher. Schon bei Gelegenheit seiner Berufung nach Landshut, dann während seiner Erlanger Professur hatte Fichte auf eine Neugestaltung der akademischen Unterrichts- und Erziehungsweise hingearbeitet; er hatte sich viel mit diesem Plane beschäftigt, und es war ihm daher willkommen, jetzt seine Ideen organisatorisch zu entwickeln und in der Form eines durchgearbeiteten und wohlgeordneten Entwurfs für den ihm befreundeten Staatsmann niederzuschreiben. Im Oktober 1807 legte er seinen Entwurf vor und bat, um alle Rivalitäten zu vermeiden, daß sein Name dabei nicht weiter genannt werde. Einige Jahre nach seinem Tode ist dieser Entwurf unter dem Titel: „Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt" veröffentlicht worden. Wir werden später im Zusammenhange mit den Reden an die Nation und Fichtes pädagogischen Reformideen auf den Inhalt desselben näher eingehen. Der Gedanke, die Universität in eine wissenschaftliche Erziehungsanstalt zu verwandeln und demgemäß ein wissenschaftliches Zusammenleben zwischen Lehrern und Schülern zu organisieren, lag dem Entwurfe zugrunde. Als Wilhelm von Humboldt das Unterrichtsministerium übernommen hatte, wurde der Universitätsplan selbst lebhaft gefördert, und Fichte durfte im April 1809 noch einmal seine Ideen über die Verfassung der neuen Universität in einer Reihe mündlicher Vorträge im Hause des Ministers entwickeln. Männer wie Nicolovius, Uhden, Schleiermacher, waren unter den Zuhörern. Humboldt war nicht der Ansicht Fichtes, er nahm die Universität nach der bisherigen Form als eine wissenschaftliche Lehranstalt, der neue und zeitgemäße Charakter sollte in der Art der Berufungen liegen; er wünschte die Universität durch einen Kern tüchtiger Berufungen schnell ins Leben zu setzen und von diesem Kern aus wachsen und sich entwickeln zu lassen. Auch Johannes von Müller hielt den Plan Fichtes weder für anwendbar auf die gegebenen deutschen Universitätsverhältnisse noch auch für ausführbar in dem Umfange einer großen Lehranstalt. Er traf den Differenzpunkt richtig, wenn er sich brieflich gegen Fichte so äußerte: „das Nationalerziehungswesen wird in-

stituiert, die Universität macht sich. Für diese ist es genug, daß jede Wissenschaft vom besten Professor vorgetragen werde."[1]

Auch die Frage des Orts, ob für die neue Universität Berlin und überhaupt eine große Stadt zweckmäßiger sei als eine kleine, war noch ein Gegenstand verschiedener und streitiger Erwägungen. Fichtes Ansicht war für die große Stadt und insbesondere für Berlin als Hauptstadt des Landes. Er glaubte mit Recht, daß mitten in einem großstädtischen, von den Einflüssen der Zeit fortwährend bewegten Leben das Studententum jene veralteten und schädlichen Formen, die er schon in Jena bekämpft hatte, leichter abstreifen und unmöglich auf die Dauer festhalten könne.

Im Jahre 1810 trat die neue Universität Berlin ins Leben. Der erste vom König ernannte Rektor war Schmalz; der erste akademisch gewählte Rektor, der ihm folgte, war Fichte. Er hatte die Wahl ungern angenommen im Vorgefühl, daß ihm die Gefügigkeit fehlen werde, welche unter den gegebenen Verhältnissen die Führung der Universität fordere. In der Tat war bei dem noch provisorischen Zustande, der schwankenden Geschäftsordnung, dem Mangel fester Statuten die Geschäftsführung schwierig, doppelt für einen Mann wie Fichte, der nur nach der eigenen Überzeugung zu handeln gewohnt und für Kompromisse nicht gemacht war. Dazu kam in der Person des damaligen Kultusministers Schuckmann eine gegen Fichte ungünstige Gesinnung. Die amtlichen Konflikte blieben nicht aus und wurden für Fichte namentlich in einem Punkte, worin er unmöglich nachgeben konnte, bald unerträglich. Er betraf die Disziplin der Studenten. Sollte die alte Unsitte der Landsmannschaften, Orden, Zweikämpfe usf. wieder geduldet und dadurch großgezogen oder von vornherein unterdrückt und dadurch gründlich beseitigt werden? Fichte war für die gründliche Beseitigung und mußte nach seiner ganzen Überzeugung der strengsten Disziplin in dieser Rücksicht das Wort reden. Die Mehrzahl seiner Amtsgenossen, insbesondere Schleiermacher, trat ihm entgegen und wünschte aus mancherlei Gründen, daß kein allzustrenger Zwang auf die Sitten der Studierenden geübt werde. Hier sah Fichte keinen andern Ausweg, als seine Entlassung aus dem Rektorate nachzusuchen. Er tat es den 14. Februar 1812 und wiederholte die Bitte den 22. Februar mit der Erklärung: „es sei vor ihm die Ansicht ausgesprochen worden, der Rektor müsse sich den Beschlüssen der Majorität unbedingt unterwerfen

[1] Fichtes Leben. Bd. I. S. 414.

und sei in diesem Falle ein Gewissen für sich selbst zu haben nicht weiter befugt; er hoffe, ein verehrliches Departement werde anderer Meinung sein und seinen Entschluß nicht mißbilligen."[1]

Den 11. April berichtete darüber der Minister Schuckmann an den Staatskanzler: die Entlassung Fichtes sei anzunehmen. Der Grund aber, den er hinzufügt, wirft auf den Mann, der ihn niederschreiben konnte, ein merkwürdiges Licht: „da Fichte wegen seiner Reden an die deutsche Nation ohnehin bei den französischen Behörden übel notiert sei". Und dies geschah ein Jahr vor dem Ausbruche der deutschen Freiheitskriege!

III. Der deutsche Freiheitskrieg. Fichtes Tod.

1. Das Jahr 1813.

Die Wiederherstellung Deutschlands von der Fremdherrschaft kam schneller, als selbst die kühnsten Vaterlandsfreunde gehofft hatten. Der russische Feldzug vom Jahr 1812, der Napoleons Herrschaft über Europa vollenden sollte, bereitete ihm den Sturz. Dem Untergange der großen Armee folgte eines der glorreichsten Jahre deutscher Geschichte: in den letzten Tagen des Jahres 1812 Yorks Abfall von Napoleon und der Vertrag von Tauroggen; in den letzten Tagen des Jahres 1813 Blüchers Übergang über den Rhein! Mit Yorks kühner patriotischer Tat war das Zeichen zur Erhebung Preußens gegeben; dem mächtigen Drange des Volksgeistes mochte auch der durch das Notbündnis mit Napoleon zurückgehaltene König nicht länger widerstehen; er verlegte seine Residenz den 25. Januar 1813 nach Breslau, schloß in den letzten Tagen des Februar einen Bund mit Rußland und erließ in der ersten Woche des März den Aufruf an das Volk. Nach fruchtlosen Unterhandlungen mit Napoleon tritt auch Österreich auf die Seite Rußlands und Preußens. Jetzt beginnt der Kampf der Verbündeten gegen Frankreich, der sich nach der Niederlage bei Dresden und nach den Siegen an der Katzbach, bei Kulm, Großbeeren und Dennewitz (vom 26. August bis 6. September) in den Oktobertagen der Völkerschlacht bei Leipzig für die deutsche Sache entscheidet.

[1] Fichtes Leben. Bd. I. S. 436 u. 437. Vgl. Köpke: die Gründung der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. S. 109.

2. Fichtes Ratschläge und Entschlüsse.

Man kann sich denken, mit welcher gespannten Teilnahme und mit welchen freudig erregten Hoffnungen Fichte dem Ausbruch und Verlaufe des Krieges gefolgt war. Er hatte seine Wintervorlesung mit einer Ansprache an die Zuhörer geschlossen, worin er ihnen die Teilnahme an dem bevorstehenden Kampfe und die sittliche Notwendigkeit derselben ans Herz gelegt. Der Krieg gelte zunächst der Wiederherstellung und Reinigung des Vaterlandes von der erlittenen Schmach, er gelte in seinem Endziel den höchsten Interessen der Menschheit, der Geistesbildung und ihrem Fortschritt; hier sei mitkämpfen Pflicht, das Vaterland rufe zu den Waffen und habe alle Kräfte nötig zu seinem Dienst.

Auch für seine eigene Person ging er mit sich zu Rate, in welcher Weise er selbst nach seiner Einsicht und Kraft an diesem Kriege teilnehmen solle. Und wie er es bei allen bedeutenden Entschließungen zu halten pflegte, er machte seine Erwägungen für und wider mit der Feder in der Hand und suchte „die Entscheidungsgründe aus der Tiefe des Wissens zu heben". Er kam zurück auf jenen frühern Entschluß, den er bei dem Kriege von 1806 gefaßt hatte. Nicht die Neigung, die das ruhige Leben vorgezogen hätte, die Pflicht trieb ihn zu handeln und in der großen Bewegung der Zeit tätig zu sein. „Wenn ich wirken könnte," sprach er schriftlich mit sich selbst, „daß eine ernstere, heiligere Stimmung in den Leitern und Anführern wäre, so wäre ein Großes gewonnen; und dies ist das Entscheidende." „Heiligen, ernsten Sinn befördern und alles daraus herleiten." In den Tagen des 1. und 2. April 1813 schrieb er: „ob ich diesen Beruf auf diese Weise mir geben dürfe, ist die Frage. Welches ist er? In der gegenwärtigen Zeit und für den nächsten Zweck die höhere Ansicht an die Menschen zu bringen, die Kriegführer in Gott einzutauchen."[1] Er will „die Kraft der lebendigen Rede versuchen" und als Feldprediger wirken oder, da er ohne Ordination nicht eigentlich Prediger sein kann, neben einem Feldprediger als religiöser Redner, der sich verpflichtet, seine Vorträge auf dem Grunde des Christentums und der Bibel zu halten. Er wünscht seinen Platz im königlichen Hauptquartiere unmittelbar unter den Befehlen des Königs selbst zu haben. Auf solche Bedingungen bietet er seine Dienste an und bittet seinen Freund Nicolovius, die Sache so zu vermitteln, daß sie rein und klar entschieden werde.[2] Die Behörden fanden, wie man voraussehen konnte, die Vor-

[1] Fichtes Leben. Bd. I. S. 442—445. — [2] Ebendas. I. S. 445—447.

schläge unpraktisch, und damit endete der zweite Versuch Fichtes, im Kriege wirksam zu sein, so erfolglos wie der erste. Er blieb in Berlin und übte sich, als es die Bürgerpflicht forderte, in den Waffen des Landsturms, bei dem die letzte Verteidigung sein sollte.

Es wird uns erzählt, daß gegen Ende Februar 1813 in Berlin ein geheimer Plan bestand, die französische Besatzung nächtlich zu überfallen und niederzumachen. Einer der Mitwisser, der ein Zuhörer Fichtes war, entdeckte diesem das Vorhaben kurz vor der Ausführung. Fichte setzte sogleich die Polizeibehörde in Kenntnis, und die Sache wurde ohne weiteres Aufsehen hintertrieben, womit dem Wohle der Stadt in jeder Rücksicht am besten gedient war.[1]

3. Die Vorlesung über den wahren Krieg.

Was er im Felde nicht tun durfte, tat Fichte, soweit er es konnte, als akademischer Lehrer. Er las während des Sommers 1813, dicht vor dem Ausbruche des Kampfes, „über den Begriff des wahren Krieges." „Des Volkes Freiheit und Selbständigkeit", sagt er in diesen Vorlesungen, „ist angegriffen, wenn der Gang seiner Entwicklung durch irgendeine Gewalt abgebrochen werden soll; es einverleibt werden soll einem anderen sich entwickelnden Streben zu einem Reiche, oder auch wohl zur Vernichtung alles Reiches und alles Rechtes. Das Volksleben, eingeimpft einem fremden Leben, oder Absterben, ist getötet, vernichtet und ausgestrichen aus der Reihe. Da ist ein eigentlicher Krieg, nicht der Herrscherfamilien, sondern des Volkes: die allgemeine Freiheit, und eines jeden besondere ist bedroht; ohne sie kann er leben gar nicht wollen, ohne sich für einen Nichtswürdigen zu bekennen. Es ist darum jedem für die Person und ohne Stellvertretung — denn jeder soll es ja für sich selbst tun — aufgegeben der Kampf auf Leben und Tod."[2]

Ein solcher Volkskrieg ist der gegenwärtige, der Kampf der Deutschen gegen Napoleon. Den sittlichen Gegensatz, der in diesem Kampfe zum Durchbruche kommt, erkannte Fichte in seiner ganzen Tiefe, und von hier aus schildert er den Charakter des Gegners. Er haßte ihn nicht aus Furcht, er unterschätzte ihn nicht aus patriotischer Verblendung; es konnte kein größerer Gegensatz gedacht werden als Fichte und Napoleon, aber auch hier war ein Punkt, wo sich die äußersten Gegensätze berührten. Etwas in Napoleons Charakter konnte von keinem tiefer empfunden und

[1] Fichtes Leben. Bd. I. S. 450 u. 451. — [2] Fichtes s. W. Abt. II. Bd. II. S. 412.

gewürdigt werden als von Fichte: der gewaltige Wille, der alles an ein höchstes Ziel setzt. Nur lag das höchste Ziel Napoleons auf dem Gipfel der Selbstsucht. Diesen Mann niederzuwerfen, müsse sich mit derselben Gewalt die Hingebung für einen sittlichen Zweck, die reinste und opferfreudigste Gesinnung erheben. An dieser Macht allein, die ihm fremd sei, werde er scheitern. Wenn aus der reinen Begeisterung eines opferbereiten Volkes der Krieg gegen ihn auflodere, wenn der Geist der Thermopylen die Deutschen erfülle, so werde er fallen. „Mit diesen Bestandteilen der Menschengröße, der ruhigen Klarheit, dem festen Willen ausgerüstet, wäre er der Wohltäter und Befreier der Menschheit geworden, wenn auch nur eine leise Ahnung der sittlichen Bestimmung des Menschengeschlechts in seinen Geist gefallen wäre. Eine solche fiel niemals in ihn, und so wurde er denn ein Beispiel für alle Zeiten, was jene beiden Bestandteile rein für sich, und ohne irgendeine Anschauung des Geistigen geben können." „Es ist allerdings wahr, daß Alles aufgeopfert werden soll — dem Sittlichen, der Freiheit; daß alles aufgefopert werden soll, hat er richtig gesehen, für seine Person beschlossen, und er wird sicher Wort halten bis zum letzten Atemzuge; dafür bürgt die Kraft seines Willens. — Seine Denkart ist mit Erhabenheit umgeben, weil sie kühn ist und den Genuß verschmäht; darum verführt sie leicht erhabene, das Rechte nur nicht erkennende Gemüter. — Nur soll es eben nicht geopfert werden seinem eigensinnigen Entwurfe; diesem aufgeopfert zu werden, ist er selbst sogar viel zu edel; der Freiheit des Menschengeschlechts sollte er sich aufopfern, und uns alle mit sich, und dann müßte z. B. ich und jeder, der die Welt sieht, wie ich sie sehe, freudig sich ihm nachstürzen in die heilige Opferflamme. In dieser Klarheit und in dieser Festigkeit beruhet seine Stärke. —In der Klarheit: alle unbenutzte Kraft ist sein; alle in der Welt gezeigte Schwäche muß werden seine Stärke. Wie der Geier schwebt über den niederen Lüften und umherschaut nach Beute, so schwebt er über dem betäubten Europa, lauschend auf alle falschen Maßregeln und Schwächen, um flugschnell herabzustürzen und sie sich zunutze zu machen. In der Festigkeit: die Anderen wollen auch wohl herrschen, aber sie wollen noch so vieles Andere nebenbei, und das Erste nur, wenn sie es neben diesem haben können; sie wollen ihr Leben, ihre Gesundheit, ihren Herrscherplatz nicht aufopfern; sie wollen bei Ehren bleiben; sie wollen wohl gar geliebt sein. Keine dergleichen Schwächen wandelt ihn an: sein Leben und alle Bequemlichkeiten desselben setzt er daran, der Hitze, dem Froste, dem Hunger, dem Kugelregen setzt er sich aus, das hat er gezeigt: auf be-

schränkende Verträge, dergleichen man ihm angeboten, läßt er sich nicht ein; ruhiger Beherrscher von Frankreich, was man ihm etwa bietet, will er nicht sein, sondern ruhiger Herr der Welt will er sein und, falls er das nicht kann, gar nicht sein. Dies zeigt er jetzt, und wird es ferner zeigen. Die haben durchaus kein Bild von ihm, und gestalten ihn nach ihrem Bilde, die da glauben, daß auf andere Bedingungen mit ihm und seiner Dynastie, wie er sie will, sich etwas Anderes schließen lasse, denn Waffenstillstände." „So ist unser Gegner. Er ist begeistert und hat seinen absoluten Willen: was bisher gegen ihn aufgetreten, konnte nur rechnen, und hatte einen bedingten Willen. Er ist zu besiegen auch nur durch Begeisterung eines absoluten Willens, und zwar die stärkere, nicht für eine Grille, sondern für die Freiheit."[1]

4. Krankheit und Tod.

Die Siege von Großbeeren und Dennewitz hatten Berlin vor der unmittelbaren Kriegsgefahr und dem Einbruche feindlicher Heere geschützt, aber die Militärhospitäler der Stadt mit Verwundeten und Kranken überfüllt, zu deren Pflege die Behörden selbst die Hilfe der Frauen in Anspruch nahmen. Jetzt kam die Zeit für den weiblichen Heldenmut. Fichtes Frau war bei diesem Werke eine der ersten und tätigsten, unermüdlich pflegend, tröstend, Beiträge sammelnd. Nach fünf Monaten sind ihre Kräfte erschöpft, sie wird am 3. Januar 1814 von einem jener bösartigen Fieber ergriffen, welches die überfüllten Lazarette erzeugt haben, und bald nimmt die Krankheit eine so schlimme Wendung, daß man an der Rettung verzweifelt. Fichte, seit einigen Jahren in seiner Gesundheit schon erschüttert, jetzt durch die Pflege der Kranken und die eigene Gemütsbewegung angegriffen, soll an eben dem Tage, wo der Ausgang der Krankheit sich entscheidet, seine Vorlesungen in der Universität wiederbeginnen. Er nimmt von seiner Frau Abschied, mit der Sorge im Herzen, sie nicht mehr lebend zu finden. Nachdem er zwei Stunden über die Gegenstände der Wissenschaftslehre gelesen, kehrt er nach Hause zurück und erfährt, daß die Krisis vorüber und die schwerste Gefahr glücklich überstanden ist. Da, von Rührung und Freude überwältigt, neigt er sich auf das Krankenlager nieder und umfängt die Gerettete. In diesem Augenblicke, glaubt man, habe er selbst den Keim der Krankheit empfangen.

[1] Fichtes s. W. Abt. II. Bd. II. S. 425–428. Vgl. meine akadem. Reden. I. S. 39 u. 40.

Schon am nächsten Tage zeigten sich Vorboten des Übels, bald war das Fieber in vollem Ausbruch und warf ihn nieder mit seiner ganzen Gewalt; er lag betäubt und größtenteils bewußtlos; in einem der wenigen lichten Augenblicke, welche die Krankheit ließ, erhielt er die Nachricht, daß Blücher den Rhein überschritten habe, und die Verbündeten im Lande des Feindes vorrückten. Diese Siegesfreude war seine letzte. Rasch eilte die kraftvolle Natur dem Tode entgegen. Er starb den 27. Januar 1814, zu früh für seine Jahre und seine geistige Kraft, nicht zu früh für seinen Ruhm und die Dauer seiner Gedanken. Er war einer jener geistigen Sterne, von denen der biblische Denkspruch auf seinem Grabsteine sagt: sie werden leuchten immer und ewiglich!

Wollen wir den ganzen Mann mit einem einzigen Worte treffen, das ihn geistig und körperlich, in seiner Macht und in den damit verbundenen Mängeln bis auf die Ursache selbst seines physischen Leidens kennzeichnet, so gelte, was Hufeland, sein Arzt und Freund, von ihm gesagt hat: „Sein Grundcharakter war die Überkraft!"

Sechstes Kapitel.

Fichtes philosophische Entwicklungsperioden und Schriften.

I. Die drei Perioden.

Fichtes philosophische Entwicklung und Wirksamkeit umfaßt die letzten dreiundzwanzig Jahre seines Lebens, von dem ersten Studium der Kantischen Philosophie bis zu den letzten Vorlesungen über die Wissenschaftslehre (1790—1813). Davon kommen auf seine akademische Lehrtätigkeit im ganzen etwas über neun Jahre, die sich auf vier Universitäten sehr ungleich verteilen: fünf Jahre in Jena (von Ostern 1794 bis Ostern 1799), der Sommer 1805 in Erlangen, der Winter von 1806—1807 in Königsberg und die letzten Jahre in Berlin von der Gründung der Universität bis zum Tode des Philosophen.

In seiner gesamten philosophischen Entwicklung lassen sich drei Perioden so unterscheiden, daß sie mit den Abschnitten seiner äußeren Lebensgeschichte zusammenfallen: die erste Periode beginnt mit dem Studium der Kantischen Philosophie und reicht bis zu der Berufung nach

Jena (1790—1794); die zweite, die nach ihrem akademischen Schauplatze die **jenaische** heißen darf, bildet den Kern, sie enthält die Begründung und ursprüngliche Entwicklung der Wissenschaftslehre (1794—1799); die letzte, in der die Wissenschaftslehre eine eigentümliche Veränderung erfährt, ist der Berliner Zeitraum mit seinen beiden akademischen Episoden von Erlangen und Königsberg (1799—1814).

II. Die Werke. Nachlaß und Gesamtausgabe.

Fichte hatte den Plan, den Sommer des Jahres 1814 in literarischer Muße, frei von Vorlesungen, in der Nähe von Meißen zu verleben und sich ganz der Durcharbeitung und Darstellung seines Systems zu widmen. Man muß bedauern, daß der Tod der Ausführung dieses Planes zuvorkam, und daß es ihm überhaupt nicht vergönnt war, die Arbeiten seiner letzten Jahre selbst zu ordnen und herauszugeben. Einige wenige seiner noch ungedruckten Schriften wurden bald nach seinem Tode in den Jahren 1817 und 1820 veröffentlicht. Erst zwanzig Jahre nach dem Tode des Philosophen erschien der literarische Nachlaß, von der Hand des Sohnes herausgegeben, in drei Bänden, die zum größten Teil Vorlesungen und Entwürfe enthielten.[1] Was von ungedruckten Schriften in diese „nachgelassenen Werke" nicht aufgenommen war, brachte, ebenfalls von der Hand des Sohnes besorgt, die Gesamtausgabe, die in den Jahren 1845 bis 1846 in acht Bänden, die in drei Abteilungen gruppiert waren, erschien. Die „erste Abteilung" umfaßt in zwei Bänden die „theoretische Philosophie", die zweite in drei die Rechtslehre, Sittenlehre und Religionsphilosophie, die dritte unter dem Titel „Populärphilosophische Schriften" alles, was nach der Ansicht des Herausgebers in den beiden ersten Abteilungen nicht untergebracht werden konnte.[2] Wir treffen hier eine Menge Schriften,

[1] J. G. Fichtes nachgelassene Werke, herausgegeben von J. H. Fichte (Bonn, Markus 1834); der erste Band enthält die philosophischen Einleitungsvorlesungen aus den Jahren 1812 und 1813, der zweite die Vorlesungen über die Wissenschaftslehre aus den Jahren 1813 und 1814 und über das System der Rechtslehre aus dem Sommer 1812, der dritte die Vorlesungen über die Sittenlehre aus dem Sommer 1812, über die Bestimmung des Gelehrten aus dem Jahre 1811 und vermischte Aufsätze. Diese drei Bände figurieren zugleich als Bd. IX—XI der Gesamtausgabe. Vorher sind aus dem Nachlasse drei Schriften veröffentlicht worden: der Universitätsplan vom Jahre 1807, die Tatsachen des Bewußtseins (1810) und die Vorlesungen über die Staatslehre (1813). — [2] J. G. Fichtes sämtl. Werke, herausgegeben von J. H. Fichte (Berlin, Veit u. Comp. 1845—1846).

die teils in ein bestimmtes Gebiet der Fichteschen Philosophie einschlagen, wie die Rede über die Denkfreiheit, die Beiträge über die französische Revolution, die Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten und über das Wesen des Gelehrten, die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, die Reden an die deutsche Nation, der Bericht über die Wissenschaftslehre usf., teils gar nicht populärphilosophisch sind, wie der Berliner Universitätsplan, der Aufsatz über Geist und Buchstabe in der Philosophie, die Rezension über Creuzers skeptische Betrachtungen in betreff der Willensfreiheit, über Kants Schrift vom ewigen Frieden usf. Man kann nicht zweifeln, daß die Zurückforderung der Denkfreiheit, wie die Beiträge über die französische Revolution sachlich zur Rechtslehre, geschichtlich in Fichtes erste philosophische Entwicklungsperiode gehören, daß die jenaischen und Erlanger Vorlesungen über die Bestimmung und das Wesen des Gelehrten zur Sittenlehre zu zählen sind, daß die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters eine bestimmte geschichts- und religionsphilosophische Anschauung ausprägen, welche Fichtes letzte Periode charakterisiert. Es hätte sich gerade bei Fichte der Mühe gelohnt, alle auf Erziehung bezüglichen Schriften in eine Gruppe zu bringen, welche die Reden an die Nation, den Berliner Universitätsplan, die Aphorismen über Erziehung usw. umfaßt hätte.

Vor allem aber wäre es so wünschenswert wie notwendig gewesen, daß alle die Wissenschaftslehre und deren Entwicklung betreffende Schriften zusammengebracht und in einer historischen Reihe aufgeführt worden wären. Was hat der Bericht über die Wissenschaftslehre und deren bisherige Schicksale (aus dem Jahre 1806) mit den „populärphilosophischen Schriften“ zu schaffen? Warum wird in dem zweiten Bande der nachgelassenen Werke erst die unvollständige Vorlesung über die Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1813 und dann die vollständige aus dem Jahre 1804 aufgeführt? Es ist nicht einzusehen, warum der zweite Band der Gesamtausgabe die Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801 der früheren Schrift über die Bestimmung des Menschen aus dem Jahre 1800 vorausgehen läßt; es ist noch weniger einzusehen, warum der sonnenklare Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie mit vier anderen Schriften, die mit ihm in gar keinem innern Zusammenhange stehen, eine Gruppe ausmachen soll, welche der Herausgeber „Populärer und kritischer Anhang“ überschreibt. Was hat der sonnenklare Bericht aus dem Jahre 1801, diese zusammenfassende und abschließende Schrift, mit jener gelegentlichen Polemik zu tun, die Fichte im Jahre 1795 mit dem jenaischen Professor

Schmid führte? Wie kommt mit dieser Streitschrift die Rezension Bardilis aus dem Jahre 1800 unter einen Hut? Und wie kommt dieser Hut zu der Bezeichnung „Populärer und kritischer Anhang?" Was ist in der Rezension Bardilis „populär"? Was ist in dem sonnenklaren Berichte „Anhang"? Und Anhang wozu? Was der Herausgeber nicht zu ordnen versteht, das wirft er in einen Haufen zusammen und schreibt darüber „Populär!" So z. B. in dem zweiten Bande der Gesamtausgabe, wo sich der Leser wie ein Ball herumgeworfen sieht vom Jahre 1801 zurück auf 1800, wieder vorwärts auf 1801, wieder zurück auf 1795, wieder vorwärts auf 1797 usf., ebenso in den drei letzten Bänden. Ich habe Fichtes ordnendes Vermögen, das in jeder der von ihm herausgegebenen Schriften hervorleuchtet, immer zu seinen schriftstellerischen Tugenden gerechnet, und es ist für mich ein geradezu betrübender Anblick, jetzt in den Werken dieses Mannes fast überall, wo der Herausgeber den Herrn gespielt hat, das Gegenteil anzutreffen.

In der folgenden Gruppierung leitet uns die dreifache Rücksicht auf die chronologische Folge, die Bedeutung und den sachlichen Inhalt der Werke.

III. Die chronologische und sachliche Ordnung der Werke.

1. Die Schriften der ersten Periode.

A. Hauptschriften.

1. Versuch einer Kritik aller Offenbarung. (Königsberg, Hartung 1792. Die 2. vermehrte und verbesserte Auflage 1793. S. W. Abt. II. Bd. III, S. 9—174.)
2. Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede. Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsternis, 1793. (S. W. III, Bd. I, S. 1—35.)
3. Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution. Erster Teil: Zur Beurteilung ihrer Rechtmäßigkeit. Heft I u. II, 1793. Die 2. um nichts veränderte Aufl. 1795. (S. W. III, Bd. I, S. 37—288.)

B. Nebenschriften.

1. Aphorismen über Religion und Deismus (Fragment). 1790. Aus dem Nachlaß herausgegeben. (S. W. Abt. II, Bd. III, S. 1—8.)
2. Beweis der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks. Ein Raisonnement und eine Parabel. (Berl. Monatsschrift, Bd. XXI, 1791. S. W. III, 3. Vermischte Aufsätze. A. S. 223—244.)

C. Rezensionen.

1. Fr. H. Gebhard: Über die sittliche Güte aus uninteressiertem Wohlwollen. (Jenaer Allgem. Literaturzeitg. 1793. S. W. III, 3. S. 418—426.)
2. Leonhard Creuzer: Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe. 1793. Vorrede von Herrn Prof. Schmid. (Jen. Allg. Liter.-Ztg. 1793. S. W. III. 3. S. 411—417.) Die Rezension über Creuzer hatte auch Schmid berührt, der nun Fichtes Lehre angriff; darauf folgte von Seite des letzteren:
3. Vergleichung des von Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre. (Philos. Journal. 1795. S. W. I. Bd. II. S. 421—458.) Die beiden Rezensionen gehören zusammen, weil die zweite eine Polemik vollendet und abschließt, welche durch die erste hervorgerufen wurde.[1] Deshalb haben wir, obwohl die literarische Fehde mit Schmid in die jenaische Zeit fällt, doch die darauf bezügliche Schrift schon an dieser Stelle genannt, um sie mit der vorhergehenden unmittelbar zu verknüpfen. In der Gesamtausgabe sind die beiden Rezensionen durch fünf Bände getrennt: die über Creuzer findet sich im letzten, die gegen Schmid im zweiten Bande der sämtlichen Werke!

2. Die Schriften der zweiten Periode.

In diese Zeit fallen die Hauptwerke des Philosophen, welche die Wissenschaftslehre begründet, auf deren Grundlage das System der Rechts- und Sittenlehre ausgeführt und die erste Anwendung derselben auf die Religionslehre gemacht haben.

A. Grundlegende Schriften.

1. Die Rezension über „Änesidemus", eine der wichtigsten, die Fichte geschrieben, denn sie enthält schon die Begründung der Wissenschaftslehre. (Jen. Allg. Litztg. 1794. S. W. Abt. I. Bd. I. S. 1—25.)
2. Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. (Weimar, Industriecomtoir 1794. 2 verbesserte und vermehrte Ausgabe, Jena und Leipzig, Gabler, 1798. S. W. Bd. I. S. 27—81.)

[1] S. oben Buch II. Kap. III. S. 162 flgd.

3. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer. (Jena und Leipzig, Gabler, 1794. 2. unveränderte Ausgabe: Tübingen, Cotta, 1802, 2. verbesserte Ausgabe: Jena und Leipzig, Gabler, 1802. S. W. I. 1. S. 83—328.)
4. Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre, in Rücksicht auf das theoretische Vermögen, als Handschrift für seine Zuhörer. (Jena, Gabler, 1795, 2. unveränderte Ausgabe: Tübingen, Cotta, 1802. 2. verbesserte Ausgabe; Jena und Leipzig, Gabler 1802. S. W. I. 1. S. 329—411.)
5. Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. (Philos. Journal, Bd. V. 1797. S. W. I. 1. S. 417—449.)
6. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben. (Philos. Journal, Bd. V. u. VI. 1797. S. W. I, 1, S. 451—518.)
7. Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. (Philos. Journal. Bd. VII. 1797. S. W. I. 1. S. 519—534.)

B. Ausführende Schriften.

1. Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. (Jena und Leipzig, Gabler, 1796. S. W. Abt. II. Bd. I. S. 1--385.)
2. Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. (Jena und Leipzig, Gabler, 1798. S. W. Abt. II. Bd. II. S. 1—365.)

Zur Rechts- und Staatslehre gehört:

3. Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik. (Tübingen, Cotta, im Spätjahre 1800. S. W. Abt. II. Bd. I. S. 387—513.)
4. Rezension betr. J. Kant: Zum ewigen Frieden. (Philos. Journal. Bd. IV. 1796. S. W. III. 3. S. 427—436.)

Zur Sittenlehre gehören folgende kleinere Schriften:

5. Über die Würde des Menschen, beim Schlusse seiner philosophischen Vorlesungen gesprochen. 1794. (S. W. Abt. I. Bd. I. S. 412—416.)
6. Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. 1794. (S. W. III, 1, S. 289—346.)

7. Über Geist und Buchstab in der Philosophie. In einer Reihe von Briefen. 1794. (Philos. Journ. Bd. IX. 1798. S. W. III. 3. Vermischte Aufsätze, C. S. 270—300.)
8. Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit. Schillers Horen, Bd. I. Nr. 1. 1795. S. W. III. 3. S. 342—352.

C. Religionsphilosophische und auf den Atheismusstreit bezügliche Schriften.

1. Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung. (Philos. Journ. Bd. VIII. 1798. S. W. Abt. II. Bd. III. S. 175 bis 189.)
2. J. G. Fichtes Appellation an das Publikum über die durch ein Kurfürstl. Sächs. Konfiskationsreskript ihm beigemessenen atheistischen Äußerungen. Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie konfisziert. (Jena und Leipzig, Gabler, 1799. S. W. II. S. 191—238.)
3. Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus. Herausgegeben von J. G. Fichte. (Jena, Gabler, 1799. S. W. II. 3. S. 239—333.)
4. Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. Eine Schrift, die den Streitpunkt genau anzugeben bestimmt ist, und auf welche jeder, der in dem neulich entstandenen Streite über die Lehre von Gott mitsprechen will, sich einzulassen hat, oder außerdem abzuweisen ist. Aus dem Anfange des Jahres 1799, unvollendet. (Aus dem lit. Nachl. herausg. S. W. III, 3, S. 335—373.)
5. Aus einem Privatschreiben, Jena 1800. (Philos. Journ. Bd. IX. 1800. S. W. III. 3. S. 375—396.)

3. Die Schriften der dritten Periode.

A. Übergangsschriften, die letzte Periode eröffnend, die vorhergehende abschließend, die religiöse Weltansicht begründend:
   1. Die Bestimmung des Menschen. (Berlin, Voß, 1800. 2. unveränderte Ausgabe 1838. S. W. Abt. I. Bd. II. S. 165—319.)
   2. Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum, über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen. (Berlin, Realschulbuchhandlung, 1801. S. W. I. 2. Populärer und kritischer Anhang A. S. 323—420.)

Kritische und polemische Schriften.

3. Über Bardilis Grundriß der ersten Logik. (Erlanger Litztg. 1800. S. W. I. 2. S. 490—503.)
4. J. G. Fichtes Antwortschreiben an Herrn Prof. Reinhold auf dessen im ersten Hefte der Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie usw. befindliches Sendschreiben an den ersteren. (Tübingen, Cotta, 1801. S. W. I. 2. S. 504—534.)
5. Fr. Nicolais Leben und sonderbare Meinungen. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des vergangenen und zur Pädagogik des angehenden Jahrhunderts, herausg. von A. W. Schlegel. (Tübingen, Cotta, 1801. S. W. III. 3. S. 1—94.)

B. Die religiös-sittliche Grundanschauung als Richtschnur zu der Beurteilung des gegenwärtigen, der Erziehung des neuen Zeitalters, und den Anweisungen zum seligen Leben:
1. Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Dargestellt in Vorlesungen, gehalten zu Berlin, im Jahre 1804—1805. (Berlin, Realschulbuchhdlg., 1806. S. W. Abt. III. Bd. II. S. 1—256.)
2. Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre. In Vorlesungen, gehalten zu Berlin, im Jahre 1806. (Berlin, Reimer, 1806. 2. unveränderte Ausgabe 1828. S. W. Abt. II. Bd. III. S. 397—580.)
3. Reden an die deutsche Nation. (Berlin, Realschulbuchhandlung, 1808. 2. Ausgabe. Leipzig, Herbig, 1824. S. W. Abt. III. Bd. II. S. 257—502.)

   Damit sind zu verbinden:
   a. Anwendung der Beredsamkeit für den gegenwärtigen Krieg (1806). Reden an die deutschen Krieger zu Anfange des Feldzuges 1806. Einleitungsrede. (Aus dem Nachlaß herausgegeben. S. W. Abt. III. Bd. II. S. 509—512.)
   b. Der Patriotismus und sein Gegenteil. Patriotische Dialoge vom Jahre 1807. (Nachgel. W. Bd. III. S. 221—274.)
   c) Bruchstücke aus einem unvollendeten politischen Werke vom J. 1806—1807. 1. Episode über unser Zeitalter. 2. Die Republik der Deutschen. (Aus dem Nachlaß herausgegeben. S. W. Abt. III. Bd. II. Pol. Fragm. A. S. 519—545.)

C. Mit den Reden an die Nation hängen Fichtes Ideen über Erziehung, mit diesen seine akademischen Reformpläne genau zusammen:

1. Aphorismen über Erziehung aus dem Jahre 1804. (Aus dem Nachlaß herausg. S. W. Abt. III. Bd. III. Verm. Auff. F. S. 353—360.)
2. Plan zu einem periodischen schriftstellerischen Werke an einer deutschen Universität. Geschr. im Jahre 1805 mit Bezug auf die Universität Erlangen. Aus dem liter. Nachlaß herausg. S. W. Abt. III. Bd. III. S. 207—216.)
3. Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen. Im Winter 1805—1806 geschr. (Nachgelassene W. Bd. III. S. 275—294.)
4. Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt. Geschrieben im Jahre 1807. (Stuttg. und Tübingen, Cotta, 1817. S. W. Abt. III. Bd. III. S. 95—204.)

D. Mit Fichtes erziehender und akademischer Wirksamkeit verbinden wir unmittelbar diejenige Gruppe seiner Vorlesungen und Reden, in denen er den Begriff des Gelehrten und Studierenden, ihre Pflicht in Rücksicht auf den gegenwärtigen Krieg und den Begriff des wahren Krieges behandelt. Dazu kommen aus jener Zeit „des wahren Krieges“ politische Entwürfe und Skizzen:

1. Über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit. In öffentlichen Vorlesungen, gehalten zu Erlangen im Sommerhalbjahre 1805. (S. W. Abt. III. Bd. I. S. 347—448.)
2. Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. Gehalten zu Berlin im Jahre 1811. (Nachgel. W. Bd. III. S. 145 bis 208.)
3. Rede von Fichte, als Dekan der philosophischen Fakultät, bei Gelegenheit einer Ehrenpromotion an der Universität zu Berlin, am 16. April 1811. (Aus dem Nachlaß herausgegeben. S. W. Abt. III. Bd. III. S. 216—219.)
4. Über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit. Eine Rede beim Antritt seines Rektorats an der Universität zu Berlin, den 19. Oktober 1811 gehalten. (S. W. Abt. III. Bd. I. S. 449—476.)
5. J. G. Fichtes Rede an seine Zuhörer, bei Abbrechung der Vorlesungen über die Wissenschaftslehre am 19. Februar 1813. (S. W. Abt. II. Bd. II. S. 603—610.)

6. Über den Begriff des wahren Krieges. (Vorlesung gehalten zu Berlin im Sommer 1813.) Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche, in Vorlesungen, gehalten im Sommer 1813 auf der Universität zu Berlin. Der Begriff des wahren Krieges bildet den zweiten Abschnitt dieser Vorlesungen. (Aus dem Nachl. herausgegeben. Berlin, Reimer, 1820. S. W. Abt. II. Bd. II. S. 367—600.)
7. Aus dem Entwurfe zu einer politischen Schrift im Frühlinge 1813. Exkurse zur Staatslehre. 1813. (Aus dem Nachlasse herausgegeben. S. W. Abt. III. Bd. II. Pol Fragm. B. C. S. 546 bis 613.)

E. Die auf die Begründung, Entwicklung und Umbildung der Wissenschaftslehre bezüglichen Schriften und Vorlesungen:
1. Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801. (Aus dem Nachlaß herausgegeben. S. W. Abt. I. Bd. II. S. 1 bis 163.)
2. Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804. (Nachgelassene W. Bd. II. S. 87—314.)
3. Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben. Geschr. im Jahre 1806. (Aus dem Nachlaß herausgegeben. S. W. Abt. III. Bd. III. Vermischte Auff. G. S. 361—407.)
4. Die Wissenschaftslehre, in ihrem allgemeinen Umrisse. (Berlin, Hitzig, 1810. S. W. Abt. I. Bd. II. S. 693—709.)
5. Die Tatsachen des Bewußtseins. Vorlesungen, gehalten an der Universität zu Berlin im Winterhalbjahre 1810—1811. (Stuttg. und Tübingen, Cotta, 1817. S. W., Abt. I, Bd. II, S. 535 bis 691.)
6. Die Wissenschaftslehre, vorgetragen im Jahre 1812. (Nachgelassene W. Bd. II. S. 315—492.)
7. Die Wissenschaftslehre, vorgetragen im Frühjahr 1813, aber durch den Ausbruch des Krieges unvollendet geblieben. (Nachgelassene W. Bd. II. S. 1—86.)
8. Die Tatsachen des Bewußtseins. Vorgetragen zu Anfang des Jahres 1813. (Nachgelassene W. Bd. I S. 401—574.)
9. Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre. Vorgelesen im Herbste 1813 an der Universität zu Berlin. (Nachgel. W. Bd. I. S. 1—400.)

10. Das System der Rechtslehre. Vorgetragen im Sommer 1812. Nachgelassene W. Bd. II. S. 493—652.)
11. Das System der Sittenlehre. Vorgetragen im Sommer 1812. (Nachgelassene W. Bd. III. S. 1—118.)

Siebentes Kapitel.

Fichtes literarische Anfänge. Der Versuch einer Kritik aller Offenbarung.

I. Die Entstehung des Problems.

1. Fichtes erste Untersuchungen.

Die ersten Aufgaben, welche Fichte unter dem unmittelbaren Einfluß und Antriebe der Kantischen Philosophie ergreift, fallen in die Religions- und Rechtslehre und gehen von hier auf das Gebiet der Erkenntnislehre über; sie fordern sämtlich die Anwendung der kritischen Grundsätze auf die Beurteilung derjenigen Zustände des Glaubens, des öffentlichen Rechts wie der Erkenntnis, welche den Charakter des Positiven oder Gegebenen haben. Diesen Charakter hat in der Religion die Tatsache der Offenbarung, im Staate der geschichtlich gewordene und vorhandene Rechtszustand, in der Wissenschaft die Erfahrung oder natürliche Weltansicht. So ordnen sich auch in ihrer geschichtlichen Folge die ersten Untersuchungen unseres Philosophen. Das Interesse seines Fachstudiums, der Wunsch, durch eine Arbeit die Beachtung Kants zu verdienen, und die Lage der neuen Probleme unmittelbar nach der Veröffentlichung der drei kritischen Hauptwerke drängten die Frage nach der Beurteilung und Begründung der geoffenbarten Religion in den Vordergrund. Sie wurde das erste Thema seiner Untersuchung. Die größte Begebenheit der Zeit, welche er vor Augen sah, die Zerstörung des historischen Staats und der gegebenen Rechtszustände durch die französische Revolution, welche die Gegenwart erschütterte, zuerst begeistert hatte und jetzt zu erschrecken anfing, wurde das Thema der zweiten. Man war an der Rechtmäßigkeit einer solchen Staatsumwälzung irre geworden. Unter den unmittelbaren Eindrücken der Zeitbegebenheiten und Zeitfragen stellte sich Fichte die Aufgabe, diese Rechtmäßigkeit zu beurteilen,

um sie nach kritischen Grundsätzen zu entscheiden. Die dritte Frage nach der Begründung unserer natürlichen Erkenntnis oder unseres empirischen Bewußtseins enthält schon das Problem der Wissenschaftslehre selbst und macht den Übergang zu denjenigen Untersuchungen, welche Fichte, indem er in der Richtung Reinholds fortschreitet, zu seinem eigentümlichen Standpunkt geführt haben. Von hier an erscheint Fichte in der Geschichte der Philosophie. Die früheren Schriften hängen mit seinen persönlichen Schicksalen und seiner Lebensgeschichte so unmittelbar zusammen, daß wir ihre Darstellung von der letzteren nicht trennen wollen und darum noch in den Umfang dieses zweiten Buches aufnehmen.

2. Aphorismen über Religion und Deismus.

Gleich im Eingange seiner philosophischen Entwicklung, noch ehe er uns als Kantianer entgegentritt, begegnen wir einem kleinen, aus seinem Nachlaß mitgeteilten Bruchstück einer religionsphilosophischen Betrachtung: „Aphorismen über Religion und Deismus". Bevor Fichte von der Kantischen Lehre ergriffen wurde, hatte er sich, wie wir wissen, eine deterministische Vorstellungsart ausgebildet, die auf einen gewissen Spinozismus hinauslief, und von welcher er erst durch die Sittenlehre des kritischen Philosophen gründlich bekehrt wurde. Die Aphorismen sind noch in jener Denkart befangen, aber schon von Kant berührt, denn sie nennen ihn „den größten Denker des achtzehnten Jahrhunderts" und unter Hinweisung auf die Antinomien der reinen Vernunft „den scharfsinnigsten Verteidiger der Freiheit".[1] Darum ist die kleine Schrift bemerkenswert, sie ist die einzige Urkunde, wie Fichte dachte, bevor er von der Wahrheit der Kantischen Lehre völlig überzeugt und erfüllt war. Er beginnt das Studium der letzteren erst im Frühjahr 1790; in den Briefen an seine Braut erwähnt er die Kantische Philosophie zum erstenmal den 12. August; daß er von ihr durchdrungen ist, sehen wir aus dem Briefe vom 5. September, worin er den Determinismus verwirft, dessen Folgerungen richtig, aber dessen Grundsatz falsch sei.[2] Die Aphorismen sind daher einige Monate früher geschrieben.

Hier werden Religion und Spekulation einander entgegengesetzt: jene gründet sich auf Empfindungen, diese auf Überzeugungen, sie verhalten sich wie Herz und Verstand, wie Erlösungsbedürfnis und Erkennt-

[1] Vgl. Aphorism. 13 u. 15. S. W. II. Bd. III. S. 5 u. 6. Anmerk. [2] S. oben Buch II. Kap. II. S. 146 flgd.

nisbedürfnis. Das Herz bedarf eines mitfühlenden, menschlichen Gottes: daher die anthropomorphischen Vorstellungen. Was dagegen der Verstand, „ohne weder rechts noch links zu sehen", als Gott erkennt, ist ein nach strenger Notwendigkeit wirksames, alle Affekte und menschliche Analogien von sich ausschließendes Wesen, dessen Existenz ewig und notwendig ist, aus dessen „ewigen und notwendigen Gedanken" die Welt hervogeht, und zwar als eine solche Ordnung der Dinge, worin alles, was ist und geschieht, so, wie es ist und geschieht, sein muß. „Die erste Ursache jeder Veränderung ist der Urgedanke der Gottheit. Auch jedes denkende und empfindende Wesen also muß notwendig so existieren, wie es existiert. — Weder sein Handeln, noch sein Leiden kann ohne Widerspruch anders sein, als es ist. Was die gemeine Menschenempfindung Sünde nennt, entsteht aus der notwendigen, größeren oder kleineren, Einschränkung endlicher Wesen. Es hat notwendige Folgen auf den Zustand dieser Wesen, die ebenso notwendig, als die Existenz der Gottheit, und also unvertilgbar sind."[1] Nach diesen Sätzen zu urteilen, hatte die Denkart Fichtes, die seiner kantischen Bekehrung unmittelbar vorausging, weniger den Charakter der Lehre Spinozas, nach welcher der Urgedanke der Gottheit keineswegs die erste Ursache jeder Veränderung ist, als vielmehr den jenes Leibnizischen Pantheismus, wie wir früher diejenigen Folgerungen genannt haben, welche mit Recht aus der Monadenlehre gezogen wurden und die Grundzüge des reinen Deismus ausmachten, zu dem sich auch Lessing bekannte.[2] Fichte selbst bezeichnet den Inbegriff seiner Sätze als das „rein deistische System". Es will mir scheinen, als ob Lessingsche Ideen ihm dabei vorgeschwebt haben. Die Religion gründet sich auf das Erlösungsbedürfnis, welches Schuldgefühl, Sünde und Freiheit voraussetzt, während die Spekulation ein rein deistisches System ausbildet, welches deterministisch denkt, Freiheit wie Sünde verneint und daher der christlichen Religion zwar alle subjektive Gültigkeit einräumt, aber die objektive Wahrheit abspricht.

Dies ist der Gegensatz zwischen Religion und Deismus, welchen die Aphorismen erleuchten. Das religiöse Bedürfnis läßt sich nicht wegreden. „Es kann gewisse Augenblicke geben, wo das Herz sich an der Spekulation rächt; wo es sich zu dem als unerbittlich anerkannten Gotte mit heißer Sehnsucht wendet, als ob er eines Individuums wegen seinen

[1] Aphorismen 15a—e. S. W. II. Bd. III., S. 6 u. 7. — [2] Vgl. dieses Werk. Bd. III. (4. Aufl.) Buch III. S. 679, S. 719.

großen Plan ändern werde: wo die Empfindung einer sichtbaren Hilfe, einer fast unwidersprechlichen Gebetserhörung das ganze System zerrüttet — und, wenn das Gefühl des Mißfallens Gottes an der Sünde allgemein ist — wo eine dringende Sehnsucht nach einer Versöhnung entsteht."[1]

Eine wirkliche Übereinstimmung zwischen Religion und Spekulation erscheint nur dann möglich, wenn die letztere ihr System von Grund aus ändert: wenn sie mit voller Überzeugung den Deismus verneint und die Freiheit bejaht. Der Deismus gründet sich auf die Voraussetzung der Erkennbarkeit Gottes. Wenn nun die Philosophie von sich aus die Unerkennbarkeit Gottes einsieht, so zerstört sie mit der Grundlage des deistischen Systems auch die des Determinismus und läßt die Scheidewand fallen, die sie von der Religion trennt. Das Schlußwort der Aphorismen faßt diese Möglichkeit ins Auge, offenbar im Hinblick auf die Kantische Vernunftkritik. Es wird die Frage gestellt: wie ein Mensch zu behandeln sei, in welchem die religiösen Bedürfnisse des Herzens mit den Überzeugungen des Deismus im Streit liegen? „Das einzige Rettungsmittel für ihn wäre, sich jene Spekulationen über die Grenzlinie hinaus abzuschneiden. Aber kann er das, wann er will? Wenn ihm die Trüglichkeit dieser Spekulationen noch so überzeugend bewiesen wird, — kann ers? kann er es, wenn ihm diese Denkungsart schon natürlich, schon mit der ganzen Wendung seines Geistes verwebt ist?"[2]

In diesem Selbstgespräch vernehmen wir die Gedanken Fichtes in dem Zeitpunkt, wo er am Scheideweg steht. Noch hat ihn Kant nicht überzeugt und noch hält ihn das deistische System durch den Schein seiner Konsequenz gefangen, während sein eigenes religiöses Bedürfnis und Freiheitsgefühl sich dagegen sträubt. Sobald er einsieht, daß die Kantische Freiheitslehre nicht aus der Empfindung, sondern aus der Vernunft stammt und die tiefste Grundlage der kritischen Philosophie ausmacht, ist er gewonnen. Jetzt sieht er in der Spekulation ein System der Freiheit vor sich, das die Religion, insbesondere die der Erlösung ihrem innersten Wesen nach zu durchdringen und zu erleuchten vermag, daher die Anwendung der Philosophie auf die Religion nicht bloß erlaubt, sondern fordert. Diese Aufgabe zu lösen, schreibt Fichte seinen „Versuch einer Kritik aller Offenbarung".[3]

[1] Aph. 16 u. 17 (S. 7).

[2] Ebendas. Aph. 18 (S. 7 u. 8). — [3] S. W. II. Bd. III. Der 2. Ausgabe, deren Text die Gesamtausgabe enthält, sind zwei neue Paragraphen eingefügt worden:

3. Der Offenbarungsbegriff.

Kant hatte aus der praktischen Vernunft den Glauben, aber aus dem Vernunftglauben noch nicht den Offenbarungsglauben begründet. Diese Frage stand offen und Fichte nahm sie zum Thema seiner Untersuchung. Er stellte sein Problem nach dem Vorbilde der Kantischen Kritik und faßte es so, wie jene das Erkenntnisproblem. Die Frage hieß: was ist Offenbarung und wie ist sie möglich? Die Offenbarung selbst ist zunächst eine Tatsache des Glaubens, dieser aber wurzelt in der praktischen Vernunft oder im Willen: daher beginnt Fichte, um den Begriff der Offenbarung zu bestimmen, mit einer „Theorie des Willens". Anders ausgedrückt: der Begriff der Offenbarung kann ohne den Begriff Gottes nicht bestimmt werden, dieser aber ist eine Vernunftidee, die zu ihrer Bestimmung die Theorie der praktischen Vernunft oder des Willens fordert.[1] Der Wille ist zwecksetzend und der Zweck eine Vorstellung, die ausgeführt werden soll. Doch ist zwecktätiges Handeln noch nicht wollen. Zu dem letzteren gehört, daß man den Zweck *selbst* bestimmt und mit dem Bewußtsein der eigenen Tätigkeit ausführt. Selbstbewußte Zwecktätigkeit ist wollen: daher sind Vorstellung (Zweck) und Bestimmung die beiden notwendigen Momente des Willens.

Jedes dieser beiden Momente ist entweder gegeben oder hervorgebracht. Demnach sind in Ansehung des Willens folgende Fälle denkbar: entweder beides ist gegeben, Bestimmung und Vorstellung, oder beides hervorgebracht, oder das eine von beiden ist gegeben, das andere hervorgebracht.[2] Die beiden ersten Fälle sind nicht anwendbar. Wenn Be-

§ 2 „Theorie des Willens, als Vorbereitung einer Deduktion der Religion überhaupt" und § 5 „Formale Erörterung des Offenbarungsbegriffes, als Vorbereitung einer materialen Erörterung desselben". Daß der Herausgeber diesen Unterschied der beiden Ausgaben nicht im Text, sondern nur im Inhaltsverzeichnis hinter dem Texte angegeben hat, gehört in die Menge der Fehler und ungeschickten Mängel, woran die Ausgabe überreich ist. In den neu hinzugekommenen Stücken bemerkt man den Einfluß Reinholds, dessen „Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens" Fichte erst in Krockow gelesen hat. In Unterscheidungen, wie „der grobsinnliche und feinsinnliche Trieb", hört man Reinhold sprechen. Wenn Fichte die Bedingungen der Offenbarung in „innere und äußere", jene in Stoff und Form, diese in Subjekt und Objekt unterscheidet, so hat er offenbar dieselben Bestimmungen vor Augen, welche Reinhold in Ansehung der Vorstellung unterschieden hatte. In der 2. Ausgabe nennt er Kant „den bevollmächtigten Interpreten der reinen Vernunft". --

[1] Ebendas. § 1. Einleitung. -- [2] Ebendas. § 2. Theorie des Willens usf. I. S. 16. II. S. 33.

stimmung und Vorstellung gegeben sind, so fehlt alle Selbstbestimmung, also haben wir in diesem Falle gar keine Willensform. Wenn aber beide hervorgebracht sind und die vollkommen freie Selbstbestimmung ihren Zweck lediglich aus sich schöpft, so ist die Freiheit sowohl Bestimmung als Zweck (Vorstellung), also die Willensform absolut rein, ohne alle Sinnlichkeit und darum nicht von der menschlichen Natur gültig. In Ansehung unseres Willens bleiben demnach nur die beiden Fälle übrig: entweder die Vorstellung ist gegeben und die Bestimmung hervorgebracht, oder das Verhältnis ist umgekehrt. Die Vorstellung ist gegeben, d. h. ihr Stoff ist gegeben, denn ihre Form ist stets hervorgebracht: der gegebene Stoff ist unsere Empfindung, die Vorstellung also sinnlich. Die Bestimmung ist frei, d. h. wie werden durch die gegebene (sinnliche) Vorstellung nicht bestimmt, sondern lassen uns dadurch bestimmen; wir bestimmen uns selbst durch eine sinnliche Vorstellung, wir begehren etwas, das uns reizt oder angenehm affiziert: dieser Wille ist der sinnliche Trieb, dessen höchster Zweck kein anderer als der dauernd angenehme Lebenszustand, der gesetzmäßig geordnete Genuß oder die Glückseligkeit sein kann.[1] Im anderen Falle ist die Willensbestimmung gegeben, der Willenszweck dagegen hervorgebracht, d. h. er ist durch die Vernunft selbst gegeben, also der vernünftige Selbstzweck, die Idee der Freiheit oder das Sittengesetz. Die gegebene Willensbestimmung ist der sinnliche Wille oder Trieb. Mithin ist der Wille, dessen Bestimmung gegeben und dessen Zweck hervorgebracht ist, der durch das Sittengesetz bestimmte Trieb, das moralische Pflichtgefühl, wie Kant es genannt hat, die Achtung vor dem Gesetz, vor der eigenen gesetzgebenden Vernunft, „der Trieb der Selbstachtung", wie Fichte sich ausdrückt. Diese Willensform ist der moralische Wille, die einzige Art, wie das Sittengesetz im endlichen (sinnlichen, menschlichen) Willen wirksam ist.[2] Die drei möglichen Willensformen sind demnach der absolut reine Wille, der Wille zur Glückseligkeit und der moralische Wille. Aus dem Begriff des letzteren folgt der Begriff Gottes, die Notwendigkeit des Glaubens und daraus die Möglichkeit der Offenbarung.

Der moralische Wille ist der durch das Sittengesetz bestimmte Trieb, er fordert daher die Herrschaft des Sittengesetzes über den Trieb, welcher selbst unter der Herrschaft des Naturgesetzes steht: also die Herrschaft des Sittengesetzes über das Naturgesetz, die der moralischen Kausalität

[1] Ebendas. § 2. I. S. 17—23. — [2] Ebendas. § 2. III

über die physische, d. h. ein solches Verhältnis beider, worin die moralische Freiheit an der natürlichen Notwendigkeit keinen Widerstand findet, sondern das Sittengesetz ohne Naturschranke oder mit physischer Freiheit herrscht. Nennen wir die natürliche Freiheit Glückseligkeit, so ist hier die Sittlichkeit vollkommen eins mit der Glückseligkeit: diese durch den moralischen Willen geforderte Einheit ist das höchste Gut.[1]

Der Wille aber, in welchem nur das Sittengesetz wirkt, ist durch keine Naturschranke gebunden, unendlich, absolut rein oder göttlich. Nur durch ihn kann Sittlichkeit und Glückseligkeit vereinigt oder das höchste Gut verwirklicht werden; in ihm ist der Endzweck erreicht, den der moralische Wille notwendig fordert, ohne ihn hat das Sittengesetz in uns keine absolute Macht, und ohne diese ist der moralische Wille nichtig; daher die moralische Gewißheit, womit das Dasein Gottes uns einleuchtet. Gott ist der Wille, in dem nichts herrscht als das Sittengesetz: er ist der Alleinheilige. In ihm ist das Sittengesetz absolut erfüllt, denn es ist durch keine Schranken gehindert: er ist der Alleinselige. In ihm ist der Endzweck oder das höchste Gut erreicht: er ist demnach der Urheber einer Weltordnung, in welcher die Glückseligkeit durch die Sittlichkeit bedingt ist; er regiert die Welt nach moralischen Gesetzen, er ist der oberste Weltregent, ein Regent, der in keiner Weise beschränkt oder bedingt, also auch nicht durch die Gesetze bedingt ist, nach denen er regiert, diese Gesetze sind nicht ihm, sondern durch ihn gegeben, er ist als Regent der Welt zugleich deren moralischer Gesetzgeber. Dies ist die Gotteslehre oder Theologie, welche der Vernunftglaube fordert. Wie aber kann aus der Theologie Religion werden? Wie kann ein solcher Gottesbegriff religiös wirken? Nur durch die Auflösung dieser Frage läßt sich bestimmen, worin das Wesen der Offenbarung besteht?[2]

4. Die natürliche und geoffenbarte Religion.

Religion ist unsere Verbindlichkeit gegen Gott, unsere Verpflichtung zum Gehorsam gegen den göttlichen Willen. Dazu verpflichtet uns nicht der göttliche Wille als solcher, sondern seine Einheit mit dem Sittengesetz oder dem Vernunftgebot. Dieses verpflichtet uns unmittelbar. Erst auf die Einsicht, daß der göttliche Wille mit dem Sittengesetz übereinstimmt, gründet sich unser Gehorsam gegen Gott. Der Gehorsam gegen

[1] Ebendas. § 3. Deduktion der Religion überhaupt. S. 39—43. — [2] Ebendas. § 3. S. 41—43.

das Sittengesetz ist unmittelbar, der gegen Gott ist dadurch bedingt, also mittelbar. Wenn die Vorstellung des Sittengesetzes den alleinigen Beweggrund unseres Handelns ausmacht, so handeln wir rein moralisch; wenn die Vorstellung des göttlichen Gebotes unsere Handlungsweise bestimmt, so ist die letztere religiös motiviert. Das sittliche Handeln ist unbedingt notwendig, wir können die Pflicht erfüllen ohne religiöse Beweggründe: daher sind diese nicht unbedingt notwendig. Die Religion verbindet uns zum Gehorsam gegen den göttlichen Willen. Was bewegt oder verpflichtet uns zur Religion? Dies ist die Frage, um die es sich handelt.

Wenn in unserem Willen das Sittengesetz in seiner ganzen Stärke gegenwärtig ist und wirkt, so ist es der volle und alleinige Beweggrund unseres Handelns, und es bedarf keiner Verstärkung oder Ergänzung durch religiöse Motive. Die Notwendigkeit der letzteren entsteht, sobald das Sittengesetz allein nicht ausreicht. Wenn das bloße Vernunftgebot zur Bestimmung unseres Willens nicht Kraft genug hat, so ist es unzulänglich: dieser Mangel macht das religiöse Motiv notwendig. Die Achtung gegen die eigene gesetzgebende Vernunft ist die Gegenwart des Sittengesetzes in uns. Solange jene Achtung ungeschwächt besteht, herrscht auch das Sittengesetz in uns mit voller Kraft. Diese seine Wirksamkeit wird in demselben Maße geschwächt, als unter der Macht des Naturgesetzes unsere sinnlichen Triebe und Neigungen sich dawider erheben und die Achtung vor der Vernunft überwältigen. Denken wir uns den Menschen in diesem Zustande, worin die eigenen sinnlichen Triebe ihn stärker bewegen als das moralische Gefühl, so befindet er sich im Widerstreit zwischen seinem Gesetz und seiner Neigung; er will dieser lieber folgen als jenem, es wird ihm leicht, durch die Macht der Neigung die Verbindlichkeit des Sittengesetzes zu schwächen, denn es ist ja nur sein eigenes Gesetz. Wenn er dagegen handelt, so sündigt er auf seine eigene Gefahr und tut damit keinem anderen Unrecht; der Widerstreit besteht zwischen seiner Selbstachtung und seiner Selbstliebe, die Entscheidung liegt mithin in seinem Belieben, und er ist nur sich allein dafür verantwortlich. Was tut es, wenn er der Selbstliebe zu Gefallen einmal die Selbstachtung zu kurz kommen läßt und um den Preis der geringeren Selbstachtung den größeren Lebensgenuß erkauft? Er hat es lediglich mit sich zu tun und mit keinem anderen. Auch wird die Entscheidung zugunsten der Selbstliebe um so leichter und das Gewissen bleibt dabei um so ruhiger, als wir uns überreden, daß ja das Sittengesetz immer unsere Regel bleibe und wir im

Widerspruch damit uns den Genuß nur in diesem besonderen Falle als Ausnahme gestatten wollen.

Hier erkennen wir diejenige Gemütsverfassung, für welche die Verstärkung der Macht und Wirksamkeit des Sittengesetzes notwendig erscheint. Diese Verstärkung ist aber nur auf eine einzige Art möglich. Die Verbindlichkeit des Sittengesetzes erscheint um so stärker und unwiderstehlicher, je weniger dasselbe bloß als Vernunftgebot gilt und als des Menschen eigene Autorität auftritt. Es muß sich mit einem Ansehen erheben können, welches unmöglich macht, daß der Mensch sagt: „wenn ich sündige, so handle ich nur gegen mein eigenes Gesetz, so tue ich es bloß auf eigene Gefahr und handle keinem anderen zuwider". Das Sittengesetz stellt sich auf eine Grundlage, die kein menschliches Belieben mehr erschüttern und wankend machen kann, sobald es uns als das Gebot Gottes entgegentritt. Dann erscheint jede Nichterfüllung desselben als eine Verletzung der göttlichen Autorität, als ein Unrecht gegen Gott; dann ist das Motiv des sittlichen Handelns nicht bloß die menschliche Selbstachtung, sondern die Achtung vor Gott, nicht etwa die Furcht vor seiner Strafe oder die Hoffnung auf seinen Lohn — dies wären Motive menschlicher Selbstsucht —, sondern die bloße Achtung vor seinem Willen. Dieses Gefühl allein kann eine Handlungsweise begründen, die mit dem Sittengesetz völlig übereinstimmt: sie ist das religiöse Motiv des sittlichen Handelns.

So erklärt sich die Notwendigkeit der Religion: sie ist notwendig für eine bestimmte menschliche Gemütsverfassung, die unter dem Einfluß der Selbstliebe und der Macht der sinnlichen Triebe das Bedürfnis hat, das Sittengesetz als göttliches Gebot in einer unnahbaren Autorität vorzustellen. Unser eigenes Vernunftwesen und Vernunftgesetz erscheint als Wille außer uns. In dieser „Entäußerung des Unsrigen", in dieser „Übertragung eines Subjektiven in ein Wesen außer uns", in „dieser Übertragung der gesetzgebenden Autorität an Gott" besteht der Charakter der religiösen Vorstellungsweise. Nicht als ob diese Übertragung, wie in den bürgerlichen Rechtsverhältnissen, eine bewußte und künstlich gemachte wäre. Auf diese Weise würde der eigentliche Zweck, die Verbindlichkeit des Sittengesetzes zu verstärken, ganz und gar verfehlt werden; dann würde der Mensch zu sich sagen: weil mir das sittliche Gebot als eigenes Gesetz nicht stark genug ist, darum will ich es auf Gott übertragen und als ein göttliches vorstellen; dann würde er, weil er sich als die Quelle dieser Übertragung kennt, in jedem Augenblicke bereit sein, mit dem göttlichen Willen wie mit dem eigenen umzugehen und ihn in jedem be-

sonderen Fall auch „auf eigene Gefahr" zu verletzen. Vielmehr wird unter der Macht der sinnlichen Neigungen das menschliche Gemüt durch das ihm inwohnende sittliche Bedürfnis unwillkürlich zu der Entäußerung genötigt, vermöge deren das Vernunftgebot und damit das eigene Gesetz ihm als göttlicher Wille gegenübertritt. Die Gottesidee ist nicht Religion, sondern Theologie. Nicht der Begriff Gottes, sondern die Achtung vor Gott als Motiv unserer Handlungsweise macht das Wesen der Religion. Das menschliche Bedürfnis, ein solches Motiv zu haben, gibt der Theologie den praktischen Einfluß und macht aus ihr Religion. Jetzt leuchtet ein, wie aus der praktischen Vernunft Theologie und aus dieser religiöser Glaube wird. Die nächste Frage heißt: wie wird aus der Religion Offenbarung?[1]

Gott ist der moralische Gesetzgeber der Welt und muß als solcher vorgestellt werden; diese Vorstellung ist für das religiöse Bewußtsein keine gemachte, sondern eine empfangene. Wir können sie nur durch Gott selbst empfangen haben, dieser hat das Gesetz in uns promulgiert, er selbst hat sich uns als moralischen Gesetzgeber angekündigt. Wie geschieht diese Ankündigung? Entweder geschieht sie in uns oder außer uns, entweder durch unsere eigene Vernunft oder durch die Sinnenwelt. Aber die bloße Vernunft, für sich betrachtet, enthält nichts, das uns nötigte, in ihr eine göttliche Ankündigung zu erblicken, ihre Gesetze folgen und erklären sich aus ihr selbst, daher bleibt als Medium der göttlichen Ankündigung nur die Sinnenwelt übrig. Unsere Betrachtung der Sinnenwelt nötigt uns zur Vorstellung eines Weltzwecks, eines letzten oder absoluten Zwecks (Endzwecks), der kein anderer sein kann als das Sittengesetz selbst; wir sind genötigt, die Natur vorzustellen als durch das Sittengesetz bedingt, d. h. als Schöpfung eines Willens, der mit dem Sittengesetz vollkommen eins ist. So gelangen wir durch die Vorstellung der Sinnenwelt zu der eines Weltschöpfers, der zugleich der moralische Gesetzgeber der Welt ist. Die Idee des sittlichen Endzwecks fordert ein Subjekt, welches den Endzweck erfüllt, und ein Objekt, in welchem diese Erfüllung geschieht: jenes Subjekt kann nur der absolut reine Wille, dieses Objekt nur der endliche oder sinnlich-moralische Wille sein. Der absolut reine Wille (Subjekt des Endzwecks) ist **Gott**, der sinnlich-moralische Wille (Objekt des Endzwecks) sind **wir**. Es liegt demnach in dem Begriffe des Endzwecks oder, was dasselbe heißt, in dem der Weltordnung (Schöpfung), daß wir mora-

[1] Ebendas. § 3. S. 43—58. Vgl. besonders S. 55.

lische Wesen sind. Ein moralisches Wesen sein oder sich des moralischen Gesetzes bewußt sein, ist dasselbe. Also folgt aus dem Begriffe des Endzwecks oder aus der Verfassung der Welt die Tatsache unseres sittlichen Bewußtseins. Die Ordnung der Welt ist aber bedingt durch den moralischen Gesetzgeber oder durch Gott: so erscheint unser moralisches Bewußtsein oder das Sittengesetz in uns als eine Ankündigung Gottes.

Das Sittengesetz ist eine innere, von unserer sinnlichen Natur vollkommen unabhängige Tatsache: sie ist das Übersinnliche oder „Übernatürliche in uns". Das religiöse Bewußtsein gründet sich auf eine Ankündigung Gottes als des moralischen Gesetzgebers; die Tatsache des Sittengesetzes in uns, d. h. unsere Existenz als moralische Wesen ist eine solche Ankündigung: mithin kann sich die Religion auf diese Ankündigung gründen, auf diese übernatürliche Tatsache in uns, die aber zugleich eine in der Weltordnung begründete, in dem System der Schöpfung notwendige Tatsache ist. Daher nennt Fichte die Religion auf dieser Grundlage „natürliche Religion". Außer dieser inneren Tatsache gibt es noch die äußere der Sinnenwelt als eine zweite denkbare Grundlage der Religion. Hier herrscht der Kausalzusammenhang, der durch jeden unmittelbaren Eingriff Gottes durchbrochen und zerrissen wird. Und nur eine solche Erscheinung, die wir nach den Gesetzen der Sinnenwelt nicht wahrnehmen können und deren Ursache wir daher einem übernatürlichen Wesen zuschreiben müssen, kann den Glauben hervorrufen, den Fichte als „geoffenbarte Religion" bezeichnet. Die Ankündigung Gottes als des moralischen Gesetzgebers der Welt geschieht demnach entweder durch das Übernatürliche in uns oder durch das Übernatürliche außer uns: im ersten Fall entsteht die natürliche, im zweiten die geoffenbarte Religion. Von dieser allein ist die Rede. Wie ist geoffenbarte Religion möglich? Jetzt wissen wir, was diese Frage bedeutet.[1]

II. Die Bedingungen der Offenbarung.

1. Die formalen Bedingungen.

Jede Offenbarung hat die Form einer Bekanntmachung. Diese fordert ein Subjekt, von dem sie ausgeht, und ein Objekt, an welches sie gerichtet wird: darin bestehen ihre äußeren Bedingungen. Sie muß ferner einen bestimmten Inhalt auf eine gewisse Art und Weise ver-

[1] Ebendas. § 4. Einteilung der Religion usf. S. 59—65.

künden: darin bestehen ihre *inneren* Bedingungen.[1] Der Inhalt einer solchen Bekanntmachung muß derart sein, daß wir denselben auf keinem anderen Wege zu erfahren vermögen, also die Sache weder schon wissen noch auch durch die eigene Vernunft finden können: er besteht daher nicht in Wahrheiten a priori, sondern in Wahrnehmungen a posteriori. d. h. in historischen Tatsachen, die uns mitgeteilt oder überliefert werden. Wir sollen die Kenntnis einer gewissen Tatsache empfangen: die Mitteilung derselben muß daher von einem Wesen ausgehen, welches diese Absicht hat und erreicht. Daß uns jene Kenntnis zuteil werden soll, ist die äußere Bedingung jeder Bekanntmachung von seiten des Subjekts; daß dieselbe wirklich in uns zustande kommt, ist die äußere Bedingung von seiten des Objekts.

Nun hat der Charakter der Offenbarung nur eine solche Bekanntmachung, deren Subjekt nicht bloß ein intelligentes Wesen, sondern der unendliche Geist oder *Gott* ist: also eine solche Mitteilung, die wir als von Gott unmittelbar beabsichtigt und bewirkt erkennen. Wie ist eine solche Erkenntnis möglich? Wie können wir sehen, daß die Verkündigung von *Gott* gewollt und ausgeführt wird? Worin besteht das Kriterium, welches die Offenbarung von jeder anderen Art der Bekanntmachung unterscheidet? Es gibt keinen Beweis, daß unsere Wahrnehmung eine Wirkung Gottes ist. Daß es sich so verhält, können wir weder aus einer Tatsache noch aus einer Ursache erschließen, weder a posteriori noch a priori begründen, denn der Weg unserer Erkenntnis führt von wahrgenommenen Tatsachen immer nur auf wahrnehmbare Ursachen, deren keine Gott ist, und eine göttliche oder übersinnliche Ursache ist uns niemals gegeben.

2. Die materialen Bedingungen.

Das einzig mögliche Merkmal zur Bestimmung der Offenbarung kann mithin nur noch in dem *Inhalt* der Bekanntmachung gesucht werden. Nur der religiöse Glaube bedarf einer Offenbarung, daher ist von dem Begriff der letzteren aller nichtreligiöse Inhalt von vornherein ausgeschlossen und es gilt das negative Kriterium: eine Wahrnehmung ohne religiösen Inhalt ist nie Offenbarung. Da nun die Religion überhaupt nicht aus der sinnlichen Erfahrung, sondern nur aus der praktischen (reinen) Vernunft begründet werden kann, so läßt sich auch der mögliche Inhalt

[1] Ebendas. § 5. Formale Erörterung des Offenbarungsbegriffes. S. 65 flgd. S. oben. S. 223 flgd. Anmerk.

einer Offenbarung nur a priori deduzieren. In der menschlichen Natur streitet das Sittengesetz mit dem Naturgesetz: jenes kann dergestalt unterjocht werden, daß es aufhört, Motiv zu sein, und keine anderen Bestimmungsgründe zur Moralität übrig bleiben als die sinnlichen Antriebe; dann hat der moralische Trieb kein anderes Vehikel der Wirksamkeit als die Sinne. In einer solchen von der Sinnlichkeit beherrschten Gemütsverfassung vermag das Sittengesetz bloß durch die Sinne auf die Sinne einzuwirken. In der Sinnenwelt ist aber das Sittengesetz nur mächtig, sofern es zugleich Weltgesetz oder göttlicher Wille ist; seine Wirksamkeit in der Form des sinnlichen Antriebs oder seine sinnliche Erscheinungsweise ist daher nur möglich als die sinnliche Ankündigung des göttlichen Willens, und diese selbst kann unter der gegebenen Bedingung bloß eine einzige Form haben. Die teleologische Betrachtung der Sinnenwelt nötigt uns, dieselbe als eine zweckmäßige Ordnung der Dinge, als eine moralische Weltordnung, d. h. als Schöpfung und Ausdruck des göttlichen Willens anzusehen; aber diese Betrachtungsweise ist selbst durch die Gegenwart des Sittengesetzes in uns, durch die Idee des moralischen Endzwecks bedingt und allein unter dieser Bedingung möglich. Nun aber ist die Idee des Sittengesetzes und seine Wirksamkeit in uns unterdrückt und soll erst durch eine sinnliche Ankündigung des göttlichen Willens erweckt werden. Diese kann und darf daher nicht gemäß der teleologischen Betrachtung als Weltgesetz oder Weltordnung erscheinen; mithin muß sie eine besondere Erscheinung des göttlichen Willens in der Sinnenwelt, d. h. die übernatürliche Tatsache einer Offenbarung sein. Es sind demnach in der Verfassung der menschlichen Vernunft Bedingungen enthalten, unter denen die einzig mögliche Wirksamkeit des Sittengesetzes von einer besonderen göttlichen Offenbarung abhängt.[1]

III. Die Deduktion der Offenbarung.

Damit ist der Begriff der Offenbarung a priori begründet, es ist gezeigt, unter welchen Bedingungen ihr Begriff den Forderungen der Vernunft entspricht, und nichts weiter will hergeleitet sein als diese Vernunftmäßigkeit. Es ist wohl zu beachten, in welchem eingeschränkten Sinne die letztere gilt: die Offenbarung darf keineswegs, was ihren Ursprung aus der Vernunft betrifft, eine ähnliche Geltung in Anspruch nehmen, wie nach der Kantischen Vernunftkritik Raum und Zeit, die reinen Ver-

[1] Ebendas. § 6. Materiale Erörterung des Offenbarungsbegriffes. S. 75—79.

standesbegriffe und die Ideen, z. B. die Gottesidee. Diese Vorstellungen sind durch die Vernunft als solche gegeben und so notwendig wie diese selbst. Nicht so die Offenbarung: sie ist kein a priori gegebener Begriff, die Vernunft kann auch ohne den Begriff der Offenbarung sein, ihre Verfassung macht diesen Begriff bloß möglich, nicht notwendig; nur die Möglichkeit desselben ist deduzierbar, nur so weit reicht die gegebene Deduktion, nur so viel ist bewiesen, daß nicht die Erfahrung oder Wahrnehmung, sondern die Vernunft es ist, welche unter gewissen Bedingungen den Begriff der Offenbarung bildet: er ist a priori nicht gegeben, sondern gemacht. Daher ist auch mit der obigen Deduktion keineswegs gesagt, daß der Begriff der Offenbarung objektive oder auch nur für alle vernünftigen Wesen subjektive Gültigkeit habe; es ist bloß gesagt, daß die Vernunft ihn unter gewissen Bedingungen erzeugt, die seine vernunftmäßige Geltung begründen.

Diese Bedingungen sind festgestellt. Jetzt können wir urteilen, ob dieselben in einer gegebenen Tatsache (Wahrnehmung) erfüllt werden, ob also diese Tatsache eine Offenbarung sein kann oder nicht? Sie kann es nicht sein, wenn jene Bedingungen nicht erfüllt sind; keine sinnliche Erscheinung trägt das Merkmal der Offenbarung an der Stirn, nur durch ihre Vergleichung mit dem Vernunftbegriff der letzteren läßt sich entscheiden, ob sie geoffenbart sein kann. Die Kriterien sind dargetan, nach denen jede angebliche Offenbarung zu prüfen ist. Diese Prüfung ist die „Kritik aller Offenbarung“.[1]

1. Die empirische Bedingung.

Die Offenbarung ist unter einer gewissen, in der menschlichen Natur enthaltenen Bedingung möglich: diese besteht in der Unterjochung des Sittengesetzes durch das Naturgesetz. Der Widerstreit beider Gesetze in der menschlichen Natur ist notwendig, die Unterjochung des Sittengesetzes ist nicht notwendig, sondern eine zufällige Bestimmung, „ein empirisches Datum“, von dem es abhängt, ob überhaupt eine Offenbarung stattfinden kann. Daher ist die letztere nur unter der empirischen Voraussetzung möglich, daß es moralische Wesen gibt, in denen die Wirksamkeit des Sittengesetzes entweder ganz oder in gewissen Fällen verloren ist. Wenn im menschlichen Willen die freie Erfüllung des Sittengesetzes stattfindet, so gründet sich auf das Bewußtsein des eigenen moralischen

[1] Ebendas. § 6. Deduktion des Begriffs der Offenbarung usf. S. 79—84.

Handelns der Glaube an das höchste Gut und damit eine reine Gottesverehrung, die den Charakter der Vernunftreligion hat. Ist dagegen die Wirksamkeit des Sittengesetzes durch die Macht unserer Neigungen geschwächt, so bedarf das Pflichtgefühl einer Verstärkung durch den Glauben, daß sie zugleich göttliches Gesetz, Ausdruck des göttlichen Willens, innere Offenbarung Gottes als des moralischen Gesetzgebers ist: dies ist der Glaube, welchen Fichte Naturreligion nennt. Wenn aber die Wirksamkeit des Sittengesetzes in uns durch die Sinnlichkeit ganz unterdrückt ist, und diese allein herrscht, so ist in einer solchen Gemütsverfassung das Pflichtgefühl nicht bloß zu verstärken, sondern überhaupt erst zu gründen: dies kann weder durch Vernunftreligion noch durch Naturreligion, welche beide die Gegenwart des sittlichen Gefühls als ihre Grundlage voraussetzen, sondern nur dadurch geschehen, daß uns das Sittengesetz in der Sinnenwelt erscheint und durch eine solche Erscheinung als göttliche Autorität angekündigt wird — nicht als eine Autorität, die andere im Namen Gottes behaupten, denn dies könnte eine erdichtete Autorität sein, sondern durch die Ankündigung Gottes selbst; dieser muß selbst in seinem ganzen Ansehen erscheinen, als Herr in seiner Größe und Macht, um das von der Sinnlichkeit beherrschte Menschengemüt mit Bewunderung und Verehrung zu erfüllen und dadurch zunächst auf das Übersinnliche erst aufmerksam zu machen. Vernunft- und Naturreligion sind nur durch Moralgefühl möglich, aber die Gründung des Moralgefühls selbst nur durch Offenbarung.

Wider die Macht der sinnlichen Eindrücke, welche die Wirksamkeit des Sittengesetzes in uns unterdrückt hat, muß das Gegengewicht einer Kraft auftreten, die zugleich sinnlich und spontan ist: sinnlich, um auf die Sinnlichkeit zu wirken, und spontan, um moralische Wirkungen empfangen zu können. Dieses Vermögen ist die Einbildungskraft. Ihr erscheint das göttliche Gesetz in seiner Macht und Größe, Gott selbst als der Herr, aber diese Erscheinung darf nicht als ein Produkt der menschlichen Einbildungskraft, sondern muß als ein ihr gegebenes Faktum gelten: als das Faktum der Offenbarung Gottes.[1]

2. Der menschliche Offenbarungsglaube.

Es leuchtet ein, daß unser sittliches Bedürfnis die Einbildungskraft treibt, ein solches Faktum zu glauben. Aber wie ist das letztere selbst

[1] Ebendas. § 8. Von der Möglichkeit des im Begriffe der Offenbarung vorausgesetzten empirischen Datums. S. 84—106.

möglich? Wie ist es möglich von seiten Gottes? Wie kann die moralische Kausalität in den natürlichen Kausalzusammenhang eingreifen und dessen notwendige Ordnung durch eine übernatürliche Handlung unterbrechen? Man muß diese Frage richtig begrenzen, um sie richtig zu beantworten. Es handelt sich nicht um das Wunder schlechthin, sondern um eine Offenbarung, die schon als eine durch den moralischen Endzweck bedingte und in Rücksicht auf eine gewisse menschliche Gemütsverfassung notwendige Handlung bestimmt ist: in diesem Sinne gilt sie als eine in der moralischen Ordnung der Dinge notwendige Begebenheit. Nun aber sind die moralische und natürliche Weltordnung einander keineswegs entgegengesetzt, vielmehr ist die Natur in ihrem letzten Grunde selbst durch den moralischen Endzweck bedingt. Was daher nach Moralgesetzen geschieht, kann nie wider die Naturgesetze geschehen. So ist auch die Offenbarung eine Begebenheit, die nach, aber nicht aus Naturgesetzen geschieht, denn ihr Grund ist moralischer Art; sie gilt daher, an sich betrachtet, aus praktischen Gründen für möglich, aus theoretischen dagegen für etwas, dessen Möglichkeit so wenig bewiesen werden kann, wie seine Unmöglichkeit.[1]

Aber die Hauptsache ist, daß die Offenbarung nicht an sich, sondern nur in Rücksicht auf das religiöse Bedürfnis der menschlichen Natur betrachtet sein will. Denn hier gilt der Satz: was aus moralischen Gründen, d. h. aus dem Bedürfnis der praktischen Vernunft als göttliche Offenbarung erscheint und geglaubt wird, kann unter dem Gesichtspunkte der theoretischen Vernunft sehr wohl als natürliche Begebenheit erscheinen, nur daß jenes Bedürfnis und diese Vernunfteinsicht nicht in derselben Person zusammenfallen. Der Offenbarungsglaube ist notwendig für das von der Sinnlichkeit beherrschte Gemüt, und unter dieser Herrschaft ist die menschliche Intelligenz keineswegs so weit entwickelt, daß sie die Gesetze des Naturlaufs erkennt; der Offenbarungsglaube fällt daher mit einer solchen Stufe unserer Erkenntnis und Vorstellungsweise zusammen, für welche die Begebenheiten der Natur noch keineswegs den Charakter der Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit haben. Was auf dieser Stufe für übernatürlich gilt, braucht nicht übernatürlich zu sein, und daß eine Begebenheit hier als übernatürlich erscheint, ist auf dieser Entwicklungsstufe keine absichtliche, sondern eine in der menschlichen Natur begründete, „unwillkürliche Täuschung".[2] Was demnach Fichte erklärt und recht-

[1] Ebendas. § 9. Von der physischen Möglichkeit einer Offenbarung. S. 106–112. – [2] Ebendas. § 9. S. 111.

fertigt, ist weniger die Offenbarungstatsache an sich, als vielmehr der menschliche Offenbarungsglaube; diesen erklärt er aus einer bestimmten, von der Sinnlichkeit beherrschten Entwicklungsstufe der menschlichen Natur. In diesem Zustande vermag nur der Offenbarungsglaube den Menschen von der Herrschaft der Sinnlichkeit zu befreien und für die höhere Stufe der natürlichen Religion zu erziehen. So ist die Fichtesche Offenbarungstheorie wesentlich phänomenologisch und pädagogisch: sie ist phänomenologisch, denn sie erklärt aus einer gewissen Form des menschlichen Bewußtseins die Notwendigkeit des Offenbarungsglaubens; sie ist pädagogisch, denn sie lehrt die religiöse Entwicklung und Veredlung der menschlichen Natur durch den Offenbarungsglauben. Sie erinnert an Lessings Erziehung des Menschengeschlechts und antizipiert schon den phänomenologischen Charakter der Hegelschen Religionslehre; ja, indem sie das Prinzip der religiösen Vorstellungsweise in eine unwillkürliche Selbstentäußerung des menschlichen Wesens setzt, bietet sie sogar einen Berührungspunkt mit L. Feuerbachs anthropologischer Erklärungsweise, den dieser auch nicht unbeachtet gelassen hat.

3. Die Kriterien der Offenbarung.[1]

Mit dieser Einsicht in die Bedingungen und Kriterien der Offenbarung schließt Fichtes kritischer Versuch zu einer Bestimmung der letzteren. Die Bedingungen sind empirisch und a priori. Die Bedingung a priori ist der religiöse oder moralische Inhalt, d. h. Gott als moralischer Gesetzgeber: diesem Inhalte muß die Form der Ankündigung entsprechen. Die empirische Bedingung ist das menschliche Offenbarungsbedürfnis, d. h. diejenige Gemütsverfassung, in welcher wir den Offenbarungsglauben zur Religion wie zu unserer moralischen Existenz nötig haben und aus diesem Bedürfnis die göttliche Offenbarung selbst wünschen und begehren.

Wenn eine Offenbarung diese Bedingungen sämtlich erfüllt, so ist sie möglich und glaubwürdig; wenn sie dieselben nicht erfüllt, so ist sie unglaubwürdig und falsch: sie ist falsch, wenn sie einen anderen Inhalt hat als den moralischen, der den Forderungen der praktischen Vernunft entspricht; sie ist falsch, wenn sie in einer Form stattfindet, die diesem Inhalte nicht entspricht; sie ist falsch, zwecklos und überflüssig, darum moralisch nicht möglich, wenn die Bedingungen fehlen, unter denen die mensch-

[1] Ebendas. § 10–15.

liche Natur die Offenbarung bedarf und begehrt als das einzige Mittel, wodurch ihre sinnliche Verfassung sich in eine religiöse umwandeln läßt.

Es ist demnach das menschliche Vernunftbedürfnis, welches über Entstehung, Inhalt und Form der Offenbarung entscheidet. Nehmen wir dieses Vernunftbedürfnis als etwas im Ich Gesetztes, so sehen wir in Fichtes „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" schon den künftigen Begründer der Wissenschaftslehre, der sich hier noch an das Gängelband der Kantischen Kritik hält und zuletzt als guter Kantianer seine kritischen Gesichtspunkte, um deren Vollständigkeit darzutun, unter die Kategorien der Qualität, Quantität, Relation und Modalität sammelt.

Achtes Kapitel.

Die Denkfreiheit und die Rechtmäßigkeit der französischen Revolution.

I. Der Zusammenhang beider Fragen.

Fichtes Offenbarungskritik war in demselben Jahre erschienen, in welchem das Königtum in Frankreich gestürzt wurde; mit der Republik war die Herrschaft des Konvents und des Schreckens gekommen, und die Rückwirkung der französischen Revolution hatte in dem übrigen Europa den begreiflichen Anstoß zu einer reaktionären Strömung gegeben, die alle jene Bedingungen wegzuräumen suchte, welche nach dem Beispiele Frankreichs als Hauptursachen der Revolution und ihrer Übel erschienen. Als eine der ersten und schlimmsten galt die Aufklärung und die mit ihr verbundene Denkfreiheit, die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, die Philosophie überhaupt. Aus der Verurteilung der französischen Revolution ergab sich auch die Verurteilung der Denkfreiheit, gegen welche energisch einzuschreiten gerade in diesem Zeitpunkte als eine notwendige, im Interesse des Staats und des öffentlichen Wohles gebotene Maßregel erschien. Ohne Denkfreiheit aber gibt es keine Kritik und ohne diese seit Kant keine Philosophie. So verkettet sich hier das Schicksal und die Lebensfrage der Philosophie mit dem Urteil über die französische Revolution. Wie verhält es sich mit der Rechtmäßigkeit der Denkfreiheit und der Revolution? Dies sind die beiden Fragen, zu deren Untersuchung Fichte sich

jetzt gedrängt fühlte. Er hatte bei der Veröffentlichung seiner ersten Schrift selbst mancherlei Zensurschwierigkeiten erfahren, die es ihm nahelegen konnten, die Freiheit zu rechtfertigen, von der seine Offenbarungskritik einen so unbefangenen und für manche bedenklichen Gebrauch gemacht hatte.

Die Verurteilung der französischen Revolution war nicht etwa bloß eine reaktionäre, in den regierenden Kreisen einheimische Staatsdoktrin, sondern sie hatte bereits einen großen Teil der öffentlichen Meinung und der populären Empfindungsweise auf ihrer Seite. Die Anfänge der Revolution, die Erhebung des Jahres 1789 hatte die feurigsten Sympathien in der Welt und namentlich in Deutschland gefunden; jetzt waren durch die Schreckensherrschaft, das Pöbelregiment und die Ströme frevelhaft vergossenen Blutes die meisten jener Sympathien wieder erstickt. Doch bei Fichte waren sie nicht untergegangen in dem bloßen, auch von ihm lebhaft empfundenen Abscheu vor dem Kannibalismus revolutionärer Greuel. Die Verwandtschaft, deren Kant sich wohl bewußt war, zwischen der Freiheitsidee der kritischen Philosophie und der idealen Sache der französischen Revolution hatte den jugendlichen Fichte mächtig durchdrungen; es war ihm ein persönliches Bedürfnis, die große Frage nach dem Rechte jener den Staat und die öffentlichen Verhältnisse von Grund aus umgestaltenden Bewegung von dem höchsten Gesichtspunkte aus zu untersuchen und durch eine solche in den Kern der Sache eindringende Betrachtung zugleich die Urteile des Publikums zu berichtigen. So schrieb er in demselben Jahre die Rede zur „Zurückforderung der Denkfreiheit“ und den „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“. Die Sprache der Philosophie atmet in beiden Schriften das Feuer einer leidenschaftlichen Überzeugung und ergießt sich häufig in eine Fülle der Beredsamkeit, die an die Sprache und das Pathos der Revolution selbst erinnert. Wie hier die methodisch geordnete Untersuchung mit der bewegtesten Form der Rede unmittelbar zusammengeht, ist für Fichtes Geistesart durchaus bezeichnend und gibt uns den Eindruck derselben in ihrer ganzen Frische und Kraft.

II. Das Recht der Denkfreiheit.

1. Veräußerliche und unveräußerliche Rechte.

Um gleich mit dem Kern der Frage zu beginnen: haben die Fürsten ein Recht, die Denkfreiheit aufzuheben oder einzuschränken? Eine willkürliche Einschränkung würde so gut sein als Vernichtung. Liegt eine

solche Befugnis innerhalb der rechtmäßigen Grenzen der fürstlichen Gewalt? Die Macht des Fürsten besteht in der ausübenden Staatsgewalt, alle Staatsgewalt ist abgeleitet und ihre eigentliche Quelle die Gesellschaft, welche das Recht wie die Pflicht der Gesetzesausübung oder Regierung einem übertragen hat, der nun der Bevollmächtigte der Gesellschaft, der Träger der fürstlichen Macht ist: alle fürstlichen Rechte sind daher übertragen. Kann die Gesellschaft das Recht zur Einschränkung der Denkfreiheit ihrem Fürsten übertragen haben? Die Gesellschaft kann offenbar nur solche Rechte übertragen, die sie besitzt. Nun beruht ihr eigenes Dasein selbst auf einem Vertrage, den die einzelnen geschlossen haben, um ein Ganzes zu bilden, in welchem jeder auf einen gewissen Teil seiner natürlichen Rechte verzichtet und diesen der Gesamtheit übertragen hat. Auf ein Recht Verzicht leisten heißt dieses Recht veräußern: die Gesellschaft kann daher nur veräußerliche Rechte besitzen, sie kann nur solche übertragen, da nur solche ihr übertragen sind. Die Frage, ob dem Fürsten ein Recht zur Einschränkung der Denkfreiheit zusteht, fällt demnach mit der Frage zusammen, ob die Gesellschaft ein solches Recht besitzt, ob ihr ein solches Recht übertragen werden konnte, oder ob die Denkfreiheit ein veräußerliches Recht ist?[1]

Die Bedingung des Vertrages, welche selbst die Grundlage der Gesellschaft, des Staates, der Staatsgewalt, also auch der fürstlichen Gewalt ausmacht, ist der freie Wille der einzelnen oder die durch das Sittengesetz autonome Persönlichkeit. Diese kann durch den Vertrag nicht veräußert werden, da sie selbst die Bedingung des Vertrages ausmacht. Wir haben ein Recht auf alles, das im Bereiche des Sittengesetzes liegt; es gibt Handlungen, die das Sittengesetz fordert oder gebietet, und solche, die es erlaubt oder nicht verbietet. Wir haben ein Recht auf beide, aber die Handlungen der ersten Art sind schlechterdings notwendig und gehören zum Wesen der Persönlichkeit, die der zweiten sind nicht notwendig und können daher unterlassen werden; auf das Recht zu jenen notwendigen, durch das Sittengesetz gebotenen Handlungen können wir nie Verzicht leisten, wohl aber auf das Recht zu den erlaubten, durch das Sittengesetz nicht verbotenen: das Recht auf die notwendigen Handlungen ist unveräußerlich, das auf die erlaubten dagegen veräußerlich. Hier ist die Grenze der unveräußerlichen und veräußerlichen Rechte. Unter welches Recht gehört die Denkfreiheit?

[1] S. W. Abt. III. Bd. I. S. 12 u. 13.

2. Die Denkfreiheit als unveräußerliches Recht.

Die veräußerlichen Rechte kann ich verschenken oder vertauschen, das letztere geschieht im Vertrage, der die Gesellschaft gründet. Vertauschen kann ich nur ein Recht auf äußere Handlungen, denn Gesinnungen können nie Gegenstand eines Vertrages sein, da sie den Zwang ausschließen. Nun gehört die Denkfreiheit, wie das Denkvermögen selbst, zur Freiheit, zum Wesen des Menschen, sie ist ein Bestandteil unserer Persönlichkeit, eine Bedingung des Ich und als solche schlechterdings unveräußerlich: daher kann das Recht auf die Denkfreiheit nie veräußert werden, durch keinen Vertrag, durch keinen gültigen. Man wendet ein: daß es sich auch gar nicht um eine Einschränkung der Denkfreiheit handle, Gedanken seien zollfrei, wer wolle sie zwingen oder einschränken? Denke jeder, was er will! Was eingeschränkt werde, sei nicht das Recht zur Denkfreiheit, sondern nur das Recht zur Mitteilung oder Veröffentlichung der Gedanken. Darum allein handle es sich. Also muß sich auch die Frage auf diesen Punkt richten: Ist das Recht auf die freie Gedankenmitteilung unveräußerlich?

Es könnte scheinen, daß dieses Recht veräußerlich ist. Ich kann zwar das Denken nicht unterlassen, wohl aber das Reden und Schreiben; ich kann schweigen; und es wäre denkbar, daß ich mich kraft eines Vertrages dazu verpflichte. Setzen wir den Fall, das Recht des geistigen Gebens sei veräußerlich, so ist damit auch die Bedingung aufgehoben, unter der allein ein freies geistiges Empfangen stattfinden kann. Ohne dieses Empfangen, ohne das geistige Nehmen: wo bleibt die Möglichkeit der Bildung, die Möglichkeit der geistigen Entwicklung, ohne welche die menschliche Freiheit leer ist, ein Wort ohne Sinn und Inhalt? Das Recht der geistigen Entwicklung ist ein Bestandteil der Persönlichkeit, daher unveräußerlich. Die Bedingung dazu ist das Recht des freien geistigen Empfangens: daher ist dieses Recht auch unveräußerlich. Die Bedingung dazu ist das Recht des freien geistigen Gebens, der öffentlichen Gedankenmitteilung: also ist dieses Recht ebenfalls unveräußerlich. Unmöglich kann das Recht der freien Gedankenmitteilung veräußert oder durch äußere Gewalt eingeschränkt werden. Dazu hat niemand ein Recht. Denkfreiheit und freie Gedankenmitteilung sind in Ansehung des Rechts ein und dasselbe.[1]

[1] S. W. Abt. III. Bd. I. S. 14—17.

3. Die Denkfreiheit und das öffentliche Wohl.

Nun soll, wie man einwendet, das Recht zu einer solchen Mitteilung auch nur soweit eingeschränkt werden, als es schädlich ist: die Wahrheit dürfe man ungehindert verbreiten, nicht aber den Irrtum, das geistige Gift. Das klingt sehr schön und ist, bei Licht besehen, nichts als eine Phrase, womit man die Tyrannei beschönigt. Was ist Wahrheit? Ist sie eine vor aller Untersuchung ausgemachte Sache? Wer hat sie ausgemacht? Offenbar in diesem Falle nicht das Denken, sondern das politische Interesse, dem gewisse Vorstellungen förderlich und nützlich, andere schädlich erscheinen; jene sollen verbreitet, diese unterdrückt werden. Hier gilt als wahr, wovon man will, daß es wahr sei: „die Begriffe, welche den fürstlichen Stempel haben"; hier entscheidet über Wahrheit und Irrtum der Wille, welcher die Macht hat, und es leuchtet ein, daß ein solches Machtgebot die freie Gedankenmitteilung nicht bloß einschränkt, sondern völlig vernichtet.[1] Es gibt keine Wahrheit ohne Untersuchung. Diese ist stets dem Irrtum ausgesetzt. Wer die Wahrheit nur unter der Bedingung erlaubt, daß kein Irrtum mitunterlaufe, der verbietet die Wahrheit; wer der Untersuchung ein festes Ziel steckt, welches sie nicht überschreiten darf, bloß deshalb nicht, weil es die Autorität so will, der verbietet die Untersuchung. Mit dem Rechte der freien Gedankenmitteilung ist die Denkfreiheit selbst vernichtet. Sobald jene Mitteilung verkümmert und eingeschränkt, dem Untersuchungstriebe äußerlich ein Damm gesetzt wird, gleichviel welcher, ist das Recht des öffentlichen Gedankenverkehrs aufgehoben. Das Recht der Denkfreiheit fordert das unbegrenzte Recht der freien Forschung, der freien Gedankenmitteilung. Hier ist nichts, das veräußerlich wäre, nichts also, das sich durch fürstliche Gewalt mit irgendeinem Scheine des Rechts einschränken ließe.

Diese Einschränkung geschieht, so wendet man ein, im Interesse des Volkes; sie ist geboten durch die Sorge für das öffentliche Wohl, für die menschliche Glückseligkeit, die durch den Mißbrauch der Denkfreiheit in Rede und Schrift Schaden leide. Es wird auf das Elend hingewiesen, welches die Revolution über Frankreich gebracht habe: dies seien die Früchte der Denkfreiheit, der man zu sorglos habe die Zügel schießen lassen! Das Recht der uneingeschränkten Denkfreiheit streite mit der Glückseligkeit: darauf berufen sich die Gegner. Aber die Einschränkung dieses Rechtes streitet mit der Gerechtigkeit: darauf beruft

[1] S. W. Abt. III. Bd. I. S. 17—21.

sich Fichte. Es ist nicht wahr, daß die Denkfreiheit der Glückseligkeit Eintrag tut, aber selbst wenn dem so wäre: was gilt Glückseligkeit gegen Gerechtigkeit! Der Regent im Namen des Staats hat für die Gerechtigkeit zu sorgen, nicht für die Glückseligkeit. Sein Recht reicht nicht weiter als die Gerechtigkeit und darf nicht um eines Haares Breite darüber hinausgehen; unsere Glückseligkeit liegt nicht in seiner Gewalt. „Fürsten, daß ihr nicht unsere Plagegeister sein wollt, ist gut; daß ihr unsere Götter sein wollt, ist nicht gut. Warum wollt ihr euch doch nicht entschließen, zu uns herabzusteigen, die Ersten unter Gleichen zu sein?" „Fürst, Du hast kein Recht unsere Denkfreiheit zu unterdrücken: und wozu Du kein Recht hast, das mußt Du nie tun, und wenn um Dich herum die Welten untergehen, und Du mit Deinem Volke unter ihren Trümmern begraben werden solltest. Für die Trümmer der Welten, für Dich, und für uns unter den Trümmern wird der sorgen, der uns die Rechte gab, die Du respektiertest." „Nein, Fürst, du bist nicht unser Gott. Von ihm erwarten wir Glückseligkeit; von dir Beschützung unserer Rechte. Gütig sollst du nicht gegen uns sein; du sollst gerecht sein!"[1]

III. Die Rechtmäßigkeit der Revolution.

1. Instanz gegen die Denkfreiheit.

Nun erscheint die Revolution als eine Frucht der Denkfreiheit. Man wird gegen die letztere den Satz anwenden: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen! Der Umsturz einer Staatsverfassung, wie die Revolution ihn mit sich bringt, ist, wie es scheint, ebensowohl ein großes öffentliches Unrecht als Unglück, beides verschuldet durch den zügellosen Gebrauch der Denkfreiheit. Kein stärkerer Beweis gegen die Rechtmäßigkeit der letzteren als dieses Unrecht, kein stärkerer Beweis gegen ihre Zweckmäßigkeit als dieses über die Völker gebrachte Unglück und Elend! Beide Beweise sind nicht Räsonnements, sondern Tatsachen, welche die Welt erschüttern, die Folgen der französischen Revolution, welche selbst eine Folge der Denkfreiheit ist. Die Tatsache der französischen Revolution erhebt sich demnach als eine negative Instanz gegen das von Fichte so lebhaft verteidigte und zurückgeforderte Recht unbedingter Denkfreiheit. Hier ist die Aufgabe. Da ihm die Rechtmäßigkeit der Denkfreiheit unumstößlich feststeht, so wird er die Urteile der Welt über das Unrecht und

[1] S. W. Abt. III. Bd. I. S. 27 u. 28. Vgl. Schluß der Vorrede. S. 9.

Unglück der französischen Revolution zu berichtigen haben. Wie verhält es sich also mit deren Rechtmäßigkeit und Zweckmäßigkeit? Selbst wenn ihr Zweck richtig wäre, könnten ihre Mittel falsch und die Ausführung ihrer Absichten töricht sein: sie wäre in diesem Falle nicht weise und darum nicht zweckmäßig. Wie also steht es mit ihrer Rechtmäßigkeit und Weisheit? Dies ist die zu lösende Frage, die eine Reihe von Fragen in sich begreift.

2. Auseinandersetzung der Rechtsfrage.

Setzen wir diese Fragen auseinander, um gleich die Aufgabe des Ganzen deutlich vor uns zu haben. Je nach dem Gesichtspunkte, den man nimmt, wird die Rechtmäßigkeit der Revolution von den einen bejaht, von den anderen verneint werden. Es handelt sich daher in erster Linie um einen festen, von dem Belieben und den Interessen der einzelnen unabhängigen Gesichtpunkt, um ein Prinzip zur Beurteilung der ganzen Rechtsfrage. Ist das Prinzip gefunden, so ist jetzt zu entscheiden, ob es überhaupt ein Recht zur Abänderung einer Staatsverfassung gibt? Ist dieses Recht bewiesen, so ist damit nicht schon ausgemacht, ob es noch gegenwärtig gebraucht werden darf; es könnte sein, daß es bei Gründung des Staates durch den Vertrag veräußert worden ist und nicht mehr zu Recht besteht, daß keiner dasselbe beanspruchen und gebrauchen darf, also die vorhandene Revolution unrechtmäßig ist. Demnach muß gefragt werden: gehört das Recht zur Abänderung einer Staatsverfassung zu den veräußerlichen oder unveräußerlichen Rechten? Gesetzt, es sei unveräußerlich, und die Revolution auch nach dem Vertrage und kraft desselben rechtmäßig, so könnten tatsächlich durch den Umsturz, den sie herbeiführt, vorhandene Rechte verletzt und dadurch öffentliches Unrecht geschehen sein. Es darf kein Recht geben, Unrecht zu tun. Dieses Recht hat niemand, also auch keine Revolution. Wie also verhält es sich mit dem durch die Revolution verübten Unrecht?

In diese vier Fragen zerlegt sich demnach die auf die Revolution bezügliche Rechtsfrage: 1. Nach welchem Prinzip darf allein die Rechtmäßigkeit einer Revolution beurteilt werden? 2. Ist nach diesem Prinzip eine Revolution überhaupt rechtmäßig? 3. Ist dieses Recht unveräußerlich oder nicht? Oder was dasselbe heißt: ist dieses Recht noch anwendbar? 4. Ist durch die Anwendung, welche die französische Revolution von jenem Rechte gemacht hat, wirkliches Unrecht verübt worden? Die beiden letzten Fragen haben bei Fichte eine Fassung, die sie noch näher

einteilt. Die Veräußerung des Rechts zur Abänderung einer Staatsverfassung könnte nur durch einen Vertrag geschehen, der vier mögliche Fälle erlaubt: die Veräußerung an alle, an einige (Begünstigte), an einen, an fremde Staaten. Von diesen vier Fällen hat Fichte nur die beiden ersten untersucht; seine Schrift über die Revolution ist daher Bruchstück geblieben.[1]

Wir erinnern daran, wie Kant in seiner Rechtslehre, die später erschien als Fichtes „Beitrag", die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Revolution untersucht, aber in der Auflösung derselben einen Widerstreit zurückläßt. Wird das Recht zur Revolution verneint, so haben die Untertanen in keinem Fall ein Recht, die Regierung, welche die Gesetze verletzt hat, zu zwingen, sie haben der Staatsgewalt gegenüber keine Zwangsrechte, also überhaupt kein Recht im strengen Sinn; damit hört der Staat auf, der öffentliche Rechtszustand zu sein, welcher er nach Kantischen Begriffen sein soll: diese Betrachtung spricht für das Recht der Revolution. Kann dagegen eine Regierung gezwungen und ihre Gewalt durch Empörung zerstört werden, so wird damit die ganze Staatsordnung vernichtet, der Staat hört auf zu existieren und mit ihm die öffentliche Gerechtigkeit selbst: diese Betrachtung spricht gegen das Recht der Revolution. Fichte verteidigt dieses Recht gegen Rehberg, wie später Feuerbach in seinem „Antihobbes" gegen Kant.[2]

3. Das falsche Prinzip der Beurteilung.

Wie ist nun die Tatsache der Revolution in Rücksicht ihrer Rechtmäßigkeit und Zweckmäßigkeit (Weisheit) zu beurteilen? Nach welchem Prinzip? Die Tatsache ist Gegenstand der Erfahrung und will nach deren Richtschnur, also nach Erfahrungsgrundsätzen beurteilt werden. Es gibt

[1] S. W. Abt. III. Bd. I. Erstes Heft. S. 37—154. Zweites Heft. S. 155—288. Die Untersuchung der ersten Frage bildet die Einleitung, die der beiden folgenden den Inhalt des ersten Heftes, die der vierten den Inhalt des zweiten. — [2] Kant war mit Fichtes Schrift nicht zufrieden. Dies erfuhr der letztere von Schön und antwortete diesem von Oßmannstedt: „Daß dem alt und bedenklich werdenden Kant mein Beitrag nicht behagt, kann ich sehr wohl glauben: der Grund aber, den er dafür angibt, daß ich mich nicht dazu melde, ist nicht der rechte. Ich bin allerdings mit dem meisten nicht mehr zufrieden, was ich darin gesagt: aber nicht weil ich zu weit, sondern darum, weil ich nicht weit genug gegangen. Das Natur- und Staatsrecht muß, so wie die ganze Philosophie, noch eine ganz andere Umkehrung erfahren." Aus den Papieren usf. Anl. B. S. 39.

zwei Quellen, aus denen solche Grundsätze zur Beurteilung des Rechts sich schöpfen lassen. Die nächste ist das Gebiet unserer Erfahrung, unserer Gewohnheiten und Sitten, die das herrschende Meinungssystem ausmachen und den Maßstab geben, nach dem der sogenannte gesunde Menschenverstand und der große Haufe sich richten. Es ist leicht zu sehen, daß diese Erfahrungsgrundsätze sämtlich durch die Beschaffenheit und Richtung unserer Interessen bedingt sind und darum nur fälschlich den Schein der Grundsätze haben. Aber die reichste und umfassendste Quelle, welche die Erfahrung in unserem Falle bietet, ist die Geschichte und die auf die geschichtliche Erfahrung gegründete Einsicht. In dem ersten Fall reichen unsere Grundsätze so weit als unsere Interessen, im zweiten so weit als unsere Geschichtskenntnis, also, wenn wir die größte Ausdehnung nehmen, so weit als die erkennbare Geschichte selbst.

Interessen sind keine Grundsätze, denn sie sind nicht allgemein gültig, sondern so verschieden wie die Individuen; sie sind der Umwandlung unterworfen, wie die Mode der Frisur und des Fracks. Schon deshalb sind sie kein Maßstab zur Beurteilung der Rechtmäßigkeit einer Tatsache. In der Frage nach dem Rechte ist niemand weniger geeignet, ein Urteil abzugeben, als der Interessierte, der immer Richter und Partei in einer Person ist. Alle, denen die französische Revolution genützt hat, wie die Unterdrückten, werden nach dem Gesichtspunkte ihrer Interessen sie loben; alle, deren Interessen sie verletzt hat, wie die Privilegierten, werden sie tadeln und verurteilen. Keiner von beiden ist berufen, über ihre Rechtmäßigkeit zu entscheiden. Zu dieser Beurteilung sind unparteiische Grundsätze notwendig. Die Erfahrungsgrundsätze der ersten Art sind weder Grundsätze noch unparteiisch, also in keinem Fall das hier erforderliche Prinzip.[1]

Kann dieses Prinzip aus der Geschichte geschöpft werden? Läßt sich überhaupt die Rechtmäßigkeit einer Tatsache historisch beurteilen? Die Geschichte lehrt, was geschehen ist; das Rechtsgesetz sagt, was geschehen soll. Was geschehen soll, läßt sich nicht nach dem beurteilen, was geschehen ist, denn es kann etwas geschehen sein, das nie hätte geschehen sollen: daher kann die Geschichte nicht über die Rechtmäßigkeit einer Tatsache entscheiden. Es handelt sich um eine gegenwärtige Tatsache; die Geschichte urteilt nach dem Maßstabe der Vergangenheit. Die Bedürfnisse und Aufgaben der Gegenwart sind andere als die der Vergangen-

[1] Beitrag zur Berichtigung usf. Einl. I. S. W. Abt. III. Bd. I. S. 50–52.

heit; jedes Zeitalter will aus seinem Charakter beurteilt sein. Man darf die Gegenwart nicht zum Maßstabe der Vergangenheit machen und ebensowenig umgekehrt. Man kann die Rechtgläubigkeit Abrahams nicht nach dem preußischen Religionsedikt beurteilen, und die Rechtmäßigkeit der französischen Revolution nicht nach den Rechtszuständen früherer Zeitalter. Die geschichtliche Erfahrung ist begrenzt; ihre Einsichten sind daher niemals allgemeingültige Grundsätze. Mithin gibt es keinen Erfahrungsgrundsatz zur Beurteilung unserer Frage. Das Prinzip, nach dem allein sie beurteilt sein will, ist nicht empirisch, sondern ein von der Erfahrung unabhängiges Vernunftgesetz: unser ursprüngliches Wesen selbst, „die ursprüngliche Form unseres Selbst", die in Rücksicht auf unsere (ihr widerstrebende) Sinnlichkeit Gebot, in Rücksicht auf ihre allgemeine Geltung Gesetz, in Rücksicht auf die freien Handlungen, auf welche allein sie sich bezieht, Sittengesetz (Gewissen) oder Pflicht ist. Rechtmäßig ist alles, was dieses Gesetz entweder fordert oder erlaubt: das Erlaubte darf geschehen, das Geforderte soll geschehen; jenes ist veräußerliches, dieses unveräußerliches Recht.[1]

Was geschehen soll, ist der Zweck unseres Handelns; wodurch derselbe erreicht wird, sind die Mittel. Ob die gewählten Mittel dem Zwecke wirklich oder welche Mittel ihm am besten entsprechen, ist die Frage nach der Zweckmäßigkeit unserer Handlungen, die nur aus der richtigen Erkenntnis des Ziels selbst beantwortet werden kann. Läßt sich die Rechtmäßigkeit einer Revolution nicht nach Erfahrungsgrundsätzen beurteilen, so ist auch die Wahl ihrer Mittel nicht empirisch zu schätzen. Es ist möglich, daß die Mittel, welche dem Rechtszweck entsprechen, dem sinnlichen Wohle der Menschen nicht entsprechen, daß die Rechtmäßigkeit mit der Glückseligkeit nicht Hand in Hand geht. Aber die Glückseligkeit ist keine Instanz gegen die Rechtmäßigkeit; die Klugheit, die auf die Glückseligkeit zieht, hat keine Stimme gegenüber den Forderungen des Rechts; sie darf raten bei allen Handlungen, die das Rechtsgesetz erlaubt, bei keiner, die es gebietet.[2]

[1] Ebendas. S. 52—61. — [2] Ebendas. Einleitung II—III. S. 61—76.

Neuntes Kapitel.

Die Rechtmäßigkeit der Revolution unter dem Gesichtspunkte des Sittengesetzes.

I. Das Sittengesetz und der Staat.

1. Das Sittengesetz. Freiheit und Bildung.

Die Frage, ob es ein Recht zur Abänderung der vorhandenen Staatsverfassung gibt, läßt sich nach keinem anderen Prinzip als dem Vernunft- oder Sittengesetz entscheiden, und da die Abänderung der Staatsform die Entstehung des Staates voraussetzt, so müssen wir diese vor allem nach den Grundsätzen der Vernunft beurteilen. Das Sittengesetz gilt unabhängig von jeder Staatsordnung und wird durch die letztere nicht erst gemacht oder sanktioniert. Der Mensch ist früher als der Staat. Der Zustand, welcher der bürgerlichen Gesellschaft vorausgeht, ist nicht gesetzlos, sondern besteht in der alleinigen Herrschaft des Urgesetzes in uns, in der völligen Autonomie des Menschen. Vermöge des Sittengesetzes steht jeder unter seiner uneingeschränkten und unveräußerlichen eigenen Gesetzgebung: diese Autonomie ist der Grund jener Souveränität, welche Rousseau „unteilbar und unveräußerlich" genannt hat. Im Staat gelten die bürgerlichen Gesetze, denen zu gehorchen jeder einzelne verpflichtet ist, aber diese Verbindlichkeit darf keinem wider den eigenen Willen aufgedrungen sein, denn sonst würde er nicht mehr unter dem eigenen Gesetz stehen, die Autonomie und das Sittengesetz wären aufgehoben. Der Gehorsam gegen die bürgerlichen Gesetze gründet sich auf freiwillige Übernahme, d. h. auf einen Vertrag aller mit allen. Dieser Vertrag begründet den Staat. Es soll damit nicht gesagt sein, daß jeder Staat geschichtlich durch Übereinkunft gemacht ist, die meisten sind faktisch durch Gewalt entstanden; sondern daß die Idee eines solchen Vertrages die Quelle und Richtschnur des Rechtsstaates bildet und daß unsere öffentlichen Zustände nur so weit den Charakter der Rechtsordnung haben, als sie dieser Idee entsprechen.[1]

[1] Beitrag usf. Buch I. Kap. I. S. 80 — 85.

Der Gesellschaftsvertrag ist ein Rechtstausch: ich begebe mich gewisser Rechte, die ich kraft des Sittengesetzes habe, um gewisse bürgerliche Rechte dadurch zu erwerben. Ich kann nur solcher Rechte mich begeben, die veräußerlicher Natur sind. Die Macht der bürgerlichen Gesetzgebung oder des Staates reicht nicht weiter als der Vertrag, dieser reicht nicht weiter als das Gebiet unserer veräußerlichen Rechte. Veräußerlich sind nur die Rechte auf solche Handlungen, die das Sittengesetz nicht verbietet oder bloß erlaubt; unveräußerlich dagegen ist das Recht auf alle Handlungen, die das Sittengesetz nicht bloß erlaubt, sondern gebietet. Unveräußerlich ist das Sittengesetz selbst, denn in ihm besteht die Persönlichkeit, unsere Freiheit und Würde, in ihm allein. Daher ist kein Vertrag möglich oder rechtsgültig, der dem Sittengesetz widerstreitet, und da alle Staatsverfassungen nur durch den Vertrag rechtsgültig sein können, so ist jede Verfassung, welche dem Sittengesetze zuwiderläuft, rechtswidrig.[1]

Die moralische Freiheit ist unser Endzweck, dem alle übrigen Zwecke der menschlichen Natur untergeordnet sind und als Mittel dienen. Unsere sinnliche Natur soll das Werkzeug oder Organ der sittlichen sein: so gebietet das Vernunft- oder Freiheitsgesetz. Wir sollen abhängig sein bloß von dem Sittengesetz und unabhängig werden von unserer Sinnlichkeit; diese herrscht, sie soll nicht herrschen; es ist nicht genug, daß sie nicht herrscht: sie soll dienen. Damit haben wir zwei durch das Sittengesetz geforderte Aufgaben. Die negative verlangt, daß wir der Sinnlichkeit die Herrschaft nehmen und dieselbe unterjochen: dies geschieht durch Bezähmung; die positive verlangt, daß wir die Sinnlichkeit in den Dienst des Sittengesetzes bringen und in ein Organ der Freiheit verwandeln: dies geschieht durch Bildung oder Kultur. Die Lösung der ersten Aufgabe macht unseren Willen frei, die der zweiten fähig; jene gibt zur Freiheit das Wollen, diese das Können, beide zusammen die Bildung. Eine solche Kultur ist die höchste Aufgabe des Menschen, als eines Gliedes der Sinnenwelt, sie ist das einzig mögliche Mittel zur Erfüllung des moralischen Endzwecks. Unsere Sinnlichkeit soll zur Freiheit gebildet werden. Das heißt nicht: wir sollen dressiert werden, Dressur wäre Unfreiheit, also kein Mittel zur Freiheit. Bildung ist Selbsttätigkeit. Daß wir uns zur Freiheit selbsttätig bilden, fordert das Sittengesetz von dem sinnlichen Menschen: daher ist das Recht auf eine solche Bildung unveräußerlich, wie das Vernunftgesetz selbst.[2]

[1] Beitrag usf. Buch I. Kap. I. S. 81. — [2] Ebendas. S. 86—90.

2. Das Freiheitsgesetz und die monarchischen Staatsinteressen.

In den monarchischen Staaten, die Fichte vor sich sieht, fällt der Staatszweck mit dem Interesse der Fürstengewalt zusammen, die ihre Macht auszudehnen sucht, nach innen durch Alleinherrschaft, nach außen durch Vergrößerung des Länderbesitzes. Könnte sie ihre Zwecke völlig erreichen, so würde das Ziel im Innern die uneingeschränkte Alleinherrschaft, nach außen die Universalmonarchie sein. Dahin strebt ihrer Natur nach jede fürstliche Gewalt, und weil der Fürsten viele sind, so hat man zum Schutze gegen die Universalmonarchie das System des sogenannten europäischen Gleichgewichts geschaffen, welches das Meisterstück und Endziel aller Staatskunst sein soll. Man tut, als ob es mit dessen Erhaltung wirklich Ernst sei; indessen dauert das Streben nach Vergrößerung bei den Machthabern fort, daher jenes Gleichgewicht immer wieder gestört wird und die Kriege nicht aufhören. Und so sind die Völker schlimmer daran, als wenn jenes Schutzsystem nicht und statt seiner die gefürchtete Universalmonarchie selbst vorhanden wäre. Für das Interesse der Völker ist nichts unheilvoller als das System eines solchen Gleichgewichts. Um dasselbe zu erhalten, muß jede einzelne Monarchie so stark als möglich und daher fortwährend bestrebt sein, nach innen uneingeschränkt zu herrschen, nach außen ihre Macht zu vergrößern, d. h. sie muß zur Behauptung des Gleichgewichts alle Mittel ergreifen, durch die dasselbe notwendig gestört wird.[1]

Vergleichen wir nun mit dem sittlichen, durch das Vernunftgesetz gebotenen Zwecke der Menschheit diese politischen, durch die vorhandenen Staatsverfassungen geforderten Interessen der Alleinherrschaft, der Vergrößerung und des Gleichgewichts, so zeigt sich auf allen Punkten der Widerstreit beider. Der sittliche Zweck verlangt die Kultur zur Freiheit, die selbsttätige Bildung, die unter dem Drucke der monarchischen Alleinherrschaft gehemmt wird: es erhöht unsere Selbsttätigkeit nicht, wenn niemand tätig ist als der Fürst. Ebensowenig wird jener Zweck durch die Vergrößerung fürstlicher Macht gefördert: es erhöht den Begriff von unserem Werte nicht, wenn unsere Besitzer recht viele Heerden besitzen. Das sogenannte Gleichgewicht ist nur ein Mittel, um die monarchische Gewalt im Innern zu stärken und ihren Willen zum alleinherrschenden zu machen; die unbedingte Geltung eines einzigen Willens fordert, daß vor dieser Autorität jedes Urteil sich beugt: der Verstand muß unterworfen, die Denkfreiheit vernichtet werden. Uneingeschränkte

[1] Beitrag usf. Buch I. Kap. I. S. 91—96.

Monarchie und uneingeschränkte Denkfreiheit können nicht zusammen bestehen. Das Papsttum, dieses Ideal einer vollkommenen Universalmonarchie, hat gezeigt, was in einer solchen Weltverfassung aus der Denkfreiheit wird und werden muß; es hat in der Unterjochung des menschlichen Verstandes ein klassisches Beispiel gegeben, welches die Fürsten weltlicher Hoheit nachgeahmt haben. Kaum hatte die Reformation die Geister von der Autorität des Papstes befreit, so hat man sie von neuem durch die Autorität des Buchstabens gefesselt und das menschliche Denken in Grenzpfähle und privilegierte Grundwahrheiten eingeschränkt. Und was endlich die Sitten der Höfe betrifft, so sind sie kein Vorbild sittlicher Kultur, sondern eher Mittelpunkte des moralischen Verderbens, das von ihnen ausgeht und sich in die Volkskreise dergestalt verbreitet, daß man „nach dessen verstärktem Anwachs die Meilen berechnen kann, die man noch bis zu den Residenzen zu reisen hat.“[1]

3. Die Notwendigkeit einer progressiven Staatsverfassung.

Nach dem Vernunftgesetz ist die Kultur zur Freiheit der einzig mögliche Zweck einer Staatsverbindung; die vorhandenen Staatsverfassungen haben den entgegengesetzten Zweck: die Sklaverei aller und die Freiheit eines Einzigen, die Kultur aller zum Zwecke dieses Einzigen und die Verhinderung aller Arten der Kultur, die zur Freiheit mehrerer führen. Der Widerspruch liegt am Tage. Er soll nicht sein. Die Staatsverfassungen sollen dem sittlichen Zweck entsprechen: daher müssen die vorhandenen abgeändert werden. Wenn überhaupt eine unabänderliche Staatsverfassung möglich wäre, so könnte es nur eine solche sein, die dem Vernunftzweck entspräche. Aber dieser Zweck ist eine unendliche Aufgabe, ein nie völlig zu erreichendes Ziel; der Weg zu demselben ist eine fortwährende Annäherung, ein unendlicher Fortschritt. Die Staatsverfassungen, welche die Richtung auf jenes Ziel haben und ihm zustreben, müssen daher notwendig *fortschreitender* Natur sein; sie können nicht stillstehen und sind um so weniger unabänderlich, je mehr sie dem Endzweck wirklich entsprechen: sie tragen die Notwendigkeit der Veränderung, den Trieb des Fortschrittes in sich selbst.[2]

Es gibt mithin *keine* unabänderliche Staatsverfassung: die schlechte muß abgeändert werden, die gute ändert sich selbst ab; jene ist wie ein

[1] Beitrag usf. Buch I. Kap. I. S. 96—101. — [2] Ebendas. S. 101—103.

Feuer in faulen Stoppeln, das weder Licht noch Wärme verbreitet, es muß ausgegossen werden, diese wie eine Kerze, die sich selbst verzehrt und verlöschen wird, wenn der Tag anbricht.[1] Es kann daher auch keinen Vertrag geben, der eine unabänderliche Staatsverfassung beschließt. Dies wäre ein Vertrag, in dem wir uns verpflichtet hätten, über einen gewissen Punkt hinaus nicht fortschreiten zu wollen, sondern stehen zu bleiben und in allen folgenden Geschlechtern die Arbeit der früheren nur wiederholen zu lassen, also nichts weiter sein zu wollen als geschickte Tiere wie Biber oder Bienen; es wäre ein Vertrag zur Verzichtleistung auf den unendlichen Fortschritt, d. h. auf den Weg zu unserem Endziel. Ein solcher Vertrag ist unmöglich, und da alle veräußerlichen Rechte Gegenstände möglicher Verträge sein können, so ist das Recht zur Abänderung einer vorhandenen Staatsverfassung ein unveräußerliches Recht. Es ist das Recht des unendlichen Fortschritts, welches die größten Wohltäter der Menschheit erkannt und gelehrt haben: Jesus, Luther und Kant! Mit folgendem charakteristischen Ausruf schließt Fichte den ersten Abschnitt seiner Untersuchung: „Jesus und Luther, heilige Schutzgeister der Freiheit, die ihr in den Tagen eurer Erniedrigung mit Riesenkraft in den Fesseln der Menschheit herumbrachet, und sie zerknicktet, wohin ihr grifft, seht herab aus höheren Sphären auf eure Nachkommenschaft, und freut euch der schon aufgegangenen, der schon im Winde wogenden Saat: bald wird der Dritte, der euer Werk vollendete, der die letzte stärkste Fessel der Menschheit zerbrach, ohne daß sie, ohne daß vielleicht er selbst es wußte, zu euch versammelt werden. Wir werden ihm nachweinen; ihr aber werdet ihm fröhlich den ihn erwartenden Platz in eurer Gesellschaft anweisen, und das Zeitalter, das ihn verstehen und darstellen wird, wird euch danken."[2]

Das Recht zur Veränderung einer Staatsverfassung ist unveräußerlich, denn die Kultur zur Freiheit ist der einzig mögliche Endzweck menschlicher Gemeinschaft, also auf dem Wege der Bildung ins Unendliche fortzuschreiten ein unveräußerliches Menschenrecht; ein solcher Fortschritt ist aber unmöglich, wenn die Staatsverfassungen unabänderlich sind: daher ist das Recht, sie abzuändern, notwendig und unveräußerlich, wie das Sittengesetz selbst. Wer die bisherige Untersuchung widerlegen will, hat diese Sätze zu widerlegen. Nun wird der Einwurf gemacht, daß jenes Recht wirklich veräußert worden sei und der obige Beweis an

[1] Ebendaselbst S. 103. — [2] Beitrag usf. Buch I. Kap. I. S. 103—105.

dieser Tatsache scheitere. Die Veräußerung konnte nur durch einen Vertrag geschehen. Es muß daher untersucht werden, ob ein solcher Vertrag, der die Unabänderlichkeit einer Staatsverfassung feststellt, geschlossen worden ist und werden durfte? Wer hat jenen Vertrag geschlossen und mit wem? An wen soll jenes Recht faktisch veräußert sein: an einen fremden Staat oder an Angehörige desselben Staats? Im letzteren Falle muß gefragt werden, ob es an alle oder an einige oder an einen veräußert worden, ob man zugunsten aller oder gewisser Stände oder eines einzigen darauf Verzicht geleistet hat? Und wie weit ist es in allen diesen Fällen veräußert worden: ganz oder nur zum Teil? Von diesen Fragen hat Fichte in seinem Beitrag die beiden wichtigsten untersucht: den Vertrag aller mit allen und den Begünstigungsvertrag, jenen im letzten Kapitel des ersten Heftes, diesen im zweiten Hefte seines Beitrages.[1]

II. Urzustand, Gesellschaft und Staat.

1. Sittengesetz und Staatsvertrag.

Wenn die Unabänderlichkeit einer Staatsverfassung auf einem Vertrage aller mir allen beruhen soll, so müßten alle entweder allen oder jedem einzelnen versprochen haben, daß ohne seine besondere Einwilligung (also ohne den gemeinsamen Willen) die Verfassung nicht abgeändert werden darf. Ein Vertrag aller mit allen wäre ein Vertrag des Volkes mit sich selbst, daher materiell wir formell unmöglich. Also ist die einzig mögliche Frage: ob alle jedem einzelnen das Versprechen gegeben haben, daß ohne seine Einwilligung keine Veränderung der Staatsverfassung stattfinden, Altes nicht aufgehoben, Neues nicht eingeführt werden solle? Neues einführen heißt neue Gesetze machen, neue Verbindlichkeiten auflegen; niemand kann gegen seinen Willen verbindlich gemacht werden, dies versteht sich von selbst und ist nicht erst Sache eines besonderen Vertrages. Mithin kann der Vertrag aller mit jedem einzelnen nur die Abschaffung des Alten betreffen. Wenn aber die besondere Einwilligung jedes einzelnen notwendig ist, um eine vorhandene zweckwidrig gewordene Einrichtung zu beseitigen, so ist vorauszusehen, daß selbst die kleinste Verbesserung nicht möglich sein wird. Daher steht die Rechtsform eines solchen Vertrages im Widerspruch mit den Forderungen des Vernunftgesetzes: nach diesem soll der Vertrag, auf welchen der Staat sich gründet, ab-

[1] Beitrag usf. Buch I. Kap. I. S. 105—108.

änderungsfähig sein; aber nach jener ist ein Vertrag geschlossen worden, der seine Abänderung von der Einwilligung jedes einzelnen abhängig und darum so gut als unmöglich macht. Dieser Widerspruch muß gelöst und die Forderung des Vernunftgesetzes erfüllt werden können, ohne daß ein wirkliches Recht verletzt oder jemand gegen seinen Willen gezwungen wird.[1]

2. Die Auflösung des Vertrages.

Kein Vertrag kann gegen den Willen eines seiner Kontrahenten abgeändert werden, kein Staat kann seinen Zweck erfüllen ohne die Möglichkeit, seine vertragsmäßige Form abzuändern: es muß daher ein Mittel geben, welches ohne jeden rechtswidrigen Zwang eine solche Abänderung ermöglicht. Dieses Mittel ist die Auflösung des Vertrages. Jeder Vertrag ist vermöge seiner Natur auflösbar. Ich kann niemand zwingen, einen Vertrag mit mir zu schließen oder den geschlossenen abzuändern, wenn er nicht will; aber ich kann ihn von Rechts wegen zwingen, den mit mir geschlossenen Vertrag zu halten. Wenn er aber diesen Vertrag nicht oder nicht mehr halten will? Wenn er mir entweder ein falsches Versprechen gegeben hat oder später seinen Willen ändert? In Wahrheit beruht jeder Vertrag nur auf dem wirklichen Willen der Kontrahenten, das gegebene Versprechen zu halten und die versprochene Leistung zu erfüllen. Ob dieser Wille wirklich vorhanden ist, kann die Welt nur aus der geschehenen Leistung erkennen, nur die vollkommene tatsächliche Erfüllung des Vertrages macht denselben in der Welt der Erscheinungen gültig. Der Vertrag ist durch die gegenseitige Leistung vollkommen erfüllt und durch die vollkommene Erfüllung aufgelöst.

Wenn aber der Wille nicht wirklich vorhanden ist und die versprochene Leistung nicht geschieht? Hier sind zwei Fälle denkbar. Entweder wird der Vertrag von keiner Seite gehalten und erfüllt, dann ist er durch sich selbst aufgelöst oder so gut als gar nicht vorhanden, weil die Bedingung fehlt, die ihn allein ausmacht: der wirkliche Wille. Oder die Leistung geschieht nur von der einen Seite, während auf der anderen der Wille zur Gegenleistung nicht (oder nicht mehr) vorhanden ist: der eine der beiden Willensfaktoren fehlt, es ist also in diesem Fall kein wirklicher Vertrag vorhanden. Ich habe geleistet unter der Bedingung der Gegenleistung; diese Bedingung wird nicht erfüllt. Was ich geleistet habe, gehört nicht

[1] Beitrag usf. Buch I. Kap. III. S. 108—111.

dem anderen, sondern mir, es ist und bleibt mein. Was ich durch diese Leistung verloren habe, ist auch mein; es ist mein Verlust, den der andere zu ersetzen von Rechtswegen verpflichtet ist; er hat kein Recht auf meine Leistung, ich habe kein Recht auf seine Gegenleistung, denn der Vertrag, der ein solches beiderseitiges Recht begründet, existiert nicht; wohl aber habe ich ein Recht auf Schadenersatz. Der andere hat zu restituieren, was ich durch seine Schuld verloren habe. Diese Verpflichtung folgt nicht aus einem besonderen Vertrage, sondern aus dem Rechts- und Freiheitsgesetz als solchem.

Der Vertrag wird aufgelöst entweder durch die vollkommene Erfüllung von beiden Seiten oder durch die Nichterfüllung, sei es von beiden Seiten oder von einer. Wer ihn nicht erfüllt, steht zu dem anderen nicht mehr in dem Verhältnis des Vertrages, sondern in dem, welches das Freiheitsgesetz fordert. Bleibt der Vertrag von beiden Seiten unerfüllt, so ist nach dem Freiheitsgesetz keiner dem anderen etwas schuldig; wird der Vertrag nur von einer Seite erfüllt, so kann diese nach dem Freiheitsgesetz ihre Leistung behalten und von der anderen Schadenersatz fordern. Der Vertrag kann daher gegen den Willen der Kontrahierenden nicht verändert werden, wohl aber ist derselbe aufgelöst, wenn sich einer der kontrahierenden Willen ändert und entweder überhaupt nicht leistet oder zu leisten aufhört.[1]

Nach diesem Prinzip ist auch der Staatsvertrag zu beurteilen. Hier verbindet der Vertrag die Kontrahenten nicht bloß zu gewissen Leistungen, mit deren vollkommener Erfüllung die Sache abgemacht und der Vertrag aufgehoben ist, sondern zu fortdauernder gegenseitiger Leistung. Indessen kann auch dieser Vertrag nur so lange Bestand haben, als die wechselseitigen Leistungen erfüllt, die Verbindlichkeit dazu von jeder Seite anerkannt, der Vertrag in Wahrheit gewollt wird. Wenn einer den Vertrag nicht mehr will und erfüllt, so stellt er sich außer denselben und tritt dem anderen, also in diesem Falle dem Staate gegenüber wieder zurück unter das bloße Sittengesetz: er hat keinen Anspruch mehr, daß ihm der Staat etwas leiste; dieser hat keinen mehr auf die Leistung, die jener zur erfüllen aufhört, er hat nur den Anspruch auf Schadenersatz. Die Frage ist daher: was für einen Schadenersatz kann der Staat fordern? Es könnte sein, daß unsere Schuld an denselben zu groß ist, um jemals eingelöst zu werden, daß wir daher den Schadenersatz,

[1] Beitrag usf. Buch I. Kap. III. S. 111—115.

welchen der Staat zu fordern das Recht hat, niemals leisten können. Dann hilft uns die Freiheit, aus dem Staatsvertrage auszutreten, gar nichts; der zu leistende Schadenersatz macht diese Freiheit zu einer bloßen Fiktion, dann bleibt der Staatsvertrag faktisch unauflöslich und darum unabänderlich. Soll das durch das Sittengesetz gebotene Recht der Abänderung gelten, so darf es an der Instanz des Schadenersatzes nicht scheitern. Es heißt, daß wir dem Staate unser Eigentum und unsere Bildung schulden. Hätte es mit dieser Schuld seine Richtigkeit, so könnte von der Möglichkeit eines Schadenersatzes nicht die Rede sein.[1]

3. Die Ansprüche des Staates auf Schadenersatz.

Wenn in der Tat das Eigentum vom Staate empfangen wird, entweder alles oder zum wenigsten das Grundeigentum, so würde derselbe freilich berechtigt sein, jeden, der sich von ihm lossagt, entweder nackt auszuziehen oder wenigstens von Grund und Boden auszuschließen, sodaß dem Ausgeschlossenen kaum etwas anderes übrig bliebe als die Luft.[2] Indessen ist leicht zu sehen, daß die Quelle des Eigentumsrechtes nicht der Staat ist, sondern der Mensch als Person. Jeder gehört sich selbst, er ist Herr seiner Sinnlichkeit, seiner Kräfte: hier ist die Quelle des Eigentumsrechtes. Das Sittengesetz erlaubt uns, die eigenen Kräfte zu brauchen, auf die Dinge anzuwenden, diese in Mittel für unsere Zwecke zu verwandeln, sie zu nehmen und zu bearbeiten; es verbietet jedem, in die Freiheit des anderen einzugreifen und dessen freie Wirkung zu stören. Ich habe ein Ding in ein Mittel für meine Zwecke verwandelt, ich habe es bearbeitet, gestaltet, diese Gestaltung ist meine freie Wirkung, niemand darf in dieselbe störend eingreifen, dieses Ding gehört mir in ausschließender Weise, es ist mein Eigentum. Ich habe das ausschließende Recht auf mich selbst, auf meine Kraft, auf deren Wirkung, auf meine Formation des Dinges und dadurch auf das Ding selbst: dies ist der einzige naturrechtliche Grund des Eigentums. Mein Eigentum ist mein Werk, meine Arbeit.[3]

Man wird doch nicht einwenden wollen, daß ein ausschließendes Recht auf unsere Formation des Dinges noch kein Recht auf das Ding selbst sei? Das Ding ohne Form, ohne jede Spur menschlicher Arbeit ist die rohe Materie. Ist die Arbeit die Quelle des Eigentums, so ist die

[1] Beitrag usf. Buch I. Kap. III. S. 115 u. 116. — [2] Ebendas. S. 117. — [3] Ebendaselbst S. 118 u. 119

rohe Materie kein Eigentum, jeder hat das Recht, sie zu ergreifen und für seine Zwecke zu bearbeiten: das Recht auf die rohe Materie ist das Zueignungsrecht, das Recht auf die durch uns modifizierte Materie ist das Eigentumsrecht. Die rohe Materie gehört keinem. Was keinem einzelnen gehört, kann auch nicht vielen einzelnen zusammen gehören, also auch nicht dem Staat. Es ist daher eine Fiktion, wenn man meint, der Staat sei Eigentümer der rohen Materie. Das Eigentum, welches wir durch Arbeit erwerben, ist nicht durch den Staat bedingt und kann daher von diesem in keiner Weise in Anspruch genommen werden.

Allein es gibt Eigentum, das wir nur durch Gesetze und Verträge erwerben können, wie z. B. Erbschaft und fremde Leistungen; es könnte scheinen, daß wir dieses Eigentum dem Staate schuldig sind, da er es ist, welcher die Erwerbung desselben ermöglicht und schützt. Hat der Staat in dieser Rücksicht Anspruch auf Schadenersatz? Darf er dieses so erworbene Eigentum zurückfordern?[1] Um diese Frage aufzulösen, sucht Fichte vor allem eine Verwirrung zu beseitigen, in welcher sich die geläufigen Rechtsbegriffe befinden. Was im Staat und nach bürgerlichen Gesetzen erworben wird, ist darum nicht durch den Staat erworben. Die Ansicht, nach welcher gesetzliche Zustände und gesellschaftliche Ordnungen nur im Staate, außerhalb desselben aber nur Gesetzlosigkeit und Chaos stattfinden, ist verworren und falsch. Es ist erstens nicht wahr, daß Naturzustand und Staat hart aneinander grenzen und man nur in einem von beiden sein könne, entweder im Staat oder im Naturzustande; es ist zweitens nicht wahr, daß der Naturzustand jener gesetzlose Zustand ist, den man das bellum omnium contra omnes nennt. In diesem Punkte ist Fichte gar nicht der Ansicht, welche Hobbes und Spinoza vertreten. Der erste Irrtum beruht darauf, daß man Gesellschaft und Staat identifiziert, der zweite darauf, daß man unter der menschlichen Natur nur die sinnliche versteht. Man kommt zu falschen Folgerungen, wenn man von einem zu engen Begriff der Gesellschaft und von einem zu engen Begriff des Menschen ausgeht: jenes geschieht im ersten, dieses im zweiten Fall.[2]

Das Gebiet der menschlichen Verträge reicht weiter als der Staatsvertrag, die menschliche Gesellschaft weiter als das Gebiet der Verträge überhaupt, und der gesetzliche Zustand des Menschen weiter als die Gesellschaft. Nehmen wir den Menschen in seinem isolierten Zustande, so

[1] Beitrag usf. Buch I. Kap. III. S. 120 u. 121. S. 128. [2] Ebendas. S. 128 und 129.

steht er unter dem bloßen Sittengesetz: dieses gebietet die gegenseitige Anerkennung der persönlichen Freiheit und ihrer Wirkungen, es normiert dadurch die naturrechtliche Verbindung der Menschen, den geselligen Zustand. Persönlichkeit und Dasein sind unveräußerliche Rechte, die unmittelbar unter dem Sittengesetze stehen. Solche Rechte werden durch Verträge weder gemacht noch aufgehoben. Es gibt keinen Vertrag, worin die Menschen sich gegenseitig ihr Dasein garantieren und einer zum anderen sagt: „friß mich nicht, ich will dich auch nicht fressen!" Innerhalb der Gesellschaft sind Verträge der mannigfaltigsten Art möglich, deren Gegenstand unsere veräußerlichen Rechte oder alle durch das Sittengesetz erlaubte Handlungen sind. Hier ist das Reich der freien Willkür. Unter den möglichen Verträgen ist einer, welchen alle mit jedem einzelnen zur Vereinigung unter gemeinschaftlichen Gesetzen schließen: das ist der Bürgervertrag, der die Staatsgewalt gründet.

Der Mensch unter der alleinigen Herrschaft des Sittengesetzes ist Person, moralisches Wesen, Geist; als geselliges Wesen innerhalb der naturrechtlichen Verbindung ist er Mensch; auf dem Gebiet der Verträge überhaupt handelt er nach freier Willkür, im Staat ist er Bürger. Den weitesten Kreis beschreibt das Sittengesetz, den engsten der Bürgervertrag. Wer sich vom Staate lossagt, ist deshalb nicht in der Luft oder unter den Wilden; er tritt nur aus diesem bestimmten Vertrage heraus und befindet sich auf dem Gebiet der Verträge überhaupt, der Gesellschaft, der naturrechtlichen Verbindung, die unter der Herrschaft des Sittengesetzes steht. Wenn man sich von einem bestimmten Staate lossagt, so fällt man darum noch nicht unter die Menschenfresser. Der Staat hat kein Recht zu tun, als ob er allein der Vertrag, die Gesellschaft, das Gesetz wäre.[1]

Wenn ich durch Vertrag Eigentum erworben habe, so habe ich diesen Vertrag nicht als Bürger, sondern als Mensch, nicht vermöge meiner politischen, sondern meiner natürlichen Rechte geschlossen. Solche Verträge fallen nicht in das Gebiet des Staates, sondern in das der Gesellschaft; nicht der Staat ermöglicht jene Verträge, nicht er gibt mir die dadurch erworbenen Eigentumsrechte, er schützt mich nur in meinem Besitz. Zu diesem Schutz ist er verpflichtet, darin besteht seine mir schuldige Gegenleistung. Ich habe ihm das meinige geleistet, ich habe zu der Macht, kraft deren der Staat schützt, das meinige beigetragen, ich habe ihm schützen

[1] Beitrag usf. Buch I. Kap. III. S. 129—133. Besond. zu vgl. S. 133.

helfen; jetzt trete ich aus dem Staatsvertrage aus, ich höre auf zu leisten, er hört auf mich zu schützen; ich habe keinen Anspruch mehr auf seinen Schutz, aber er hat auch keinen auf mein Eigentum. Von einem Schadenersatz in Rücksicht des Eigentums ist daher in keiner Weise die Rede.[1]

Wie verhält es sich mit der Bildung, die ich dem Staate schuldig sein soll? Ich soll alle meine geistigen und körperlichen Fertigkeiten ihm zu verdanken und er ein Recht haben, sie zurückzufordern. Er soll sie mir nehmen dürfen, was sich zuletzt nicht anders ausführen läßt, als daß er mich mit dem Hammer auf den Kopf schlägt.[2] Die menschliche Bildung ist überhaupt nicht etwas, das sich äußerlich geben, empfangen, nehmen läßt; sie ist nicht wie der Mantel, den man auf die nackten Schultern eines Gelähmten wirft und ihn wieder herunterreißt, wenn man will. Niemand wird kultiviert, jeder muß sich selbst kultivieren; Bildung ist Selbsttätigkeit und reicht nicht weiter als diese. Jeder ist seine Bildung sich selbst schuldig. Aber die Bildungsmittel, die uns geboten werden: die Schulen, Anstalten usw.? Was wäre unsere Bildung ohne diese Erziehung? Indessen ist es nicht bloß der Staat, der solche Mittel veranstaltet und bietet; dasselbe vermag und tut die Gesellschaft ohne die engen Zwecke, welche die Staatsinteressen der Erziehung vorschreiben. In den meisten Fällen ist es dem Staate weniger um Erziehung als um Abrichtung zu tun, um Dressur für seine Zwecke. Ist ihm diese Erziehung gelungen, so hat er seinen Lohn dahin. Überhaupt ist die menschliche Bildung kein Gegenstand eines Vertrages. Was wäre das auch für ein Vertrag, den wir mit dem Staat über unsere Bildung sollten geschlossen haben? Er hätte sich verpflichtet, uns zu bilden, d. h. selbständig zu machen; wir hätten dagegen versprochen, daß es uns niemals einfallen werde, selbständig zu sein! Oder der Staat hat alles getan, uns für seine Zwecke zu bilden; nun kommt unsere Bildung mit diesen Zwecken in Widerspruch: offenbar ist *diese* Bildung unsere eigene, wir haben sie nicht vom Staat, er hat hier nichts zurückzufordern. Und so löst sich der ganze, in sich unmögliche Streit. Wer seine Kultur gegen den Staat wendet, der hat sie nicht vom Staat, und wer seine Kultur vom Staate hat, der wendet sie nicht gegen den Staat. Was wir in unserer Bildung anderen verdanken, das verdanken wir nicht dem Staate, sondern dem Bildungs- und Erziehungsgange der Menschheit. Diese Schuld können wir auch nur der Menschheit bezahlen. Wir geben den folgenden Geschlechtern zurück, was wir von

[1] Beitrag usf. Buch I. Kap. III. S. 133—136. — [2] Ebendas. S. 136 u. 137.

den früheren empfangen haben; wir helfen, soviel wir vermögen, zu dem großen Werke der Menschenbildung, damit das heilige Feuer sich fortpflanze von Geschlecht auf Geschlecht.[1]

III. Der Staat im Staate.

Wir können uns von dem Staatsvertrage lossagen, es ist kein Rechtsgrund vorhanden, der es verbietet; wir begegnen nach dieser Lossagung auch keinen Hindernissen, welche rechtlich begründet und mächtig genug wären, uns in die Staatsverbindung zurückzutreiben. Wir sind dem Staate keinen Schadenersatz schuldig, in Ansehung weder des Eigentums noch der Bildung. Nichts also hindert den einzelnen, aus dem Staatsverbande zu treten. Was einem erlaubt ist, können auch mehrere; nichts hindert diese, sich durch einen neuen Vertrag zu vereinigen oder einen neuen Staat zu gründen. Was mehreren zu tun erlaubt ist, dürfen zuletzt alle. Dann wird die alte Verbindung gänzlich aufgelöst und ein neuer Staat tritt an ihre Stelle; dann ist mit voller Rechtmäßigkeit die Revolution vollendet.[2]

Aber bevor sie vollendet ist, haben wir ja ein Ineinander verschiedener Staatsverbindungen, einen Staat im Staate: ein Unding, dessen Existenz das Schlimmste zu sein scheint, das sich in der politischen Ordnung der Dinge erdenken läßt. Indessen kann ein solcher Staat im Staate weder so unmöglich noch so schlimm sein, da er ja in unseren öffentlichen Zuständen in mehr als einer Form tatsächlich existiert: die Hierarchie, der Adel, das Militär bilden mitten in unseren Staatsverfassungen Sonderstaaten für sich. Endlich gibt es bei uns einen Staat im Staate, der in der Tat der schlimmste, gefährlichste, furchtbarste Feind ist, den die vorhandenen Staaten haben können, weil sich derselbe auf den Glaubenshaß gründet und seiner ganzen Verfassung nach ausschließend und feindselig verhält: das Judentum. „Ich glaube nicht, daß dasselbe dadurch, daß es einen abgesonderten und so fest verketteten Staat bildet, sondern dadurch, daß dieser Staat auf den Haß des ganzen menschlichen Geschlechts aufgebaut ist, so fürchterlich werde. Von einem Volke, dessen Geringster seine Ahnen höher hinaufführt als wir Anderen alle unsere Geschichte"; — „das in allen Völkern die Nachkommen derer erblickt, welche sie aus ihrem schwärmerisch geliebten Vaterlande vertrieben haben; das sich zu dem den Körper erschlaffenden, und den Geist für jedes edle

[1] Beitrag usf. Buch I. Kap. III. S. 136—148. — [2] Ebendas. S. 148.

Gefühl tötenden Kleinhandel verdammt hat, und verdammt wird; das durch das bindendste, was die Menschheit hat, durch seine Religion, von unseren Mahlen, von unserem Freudenbecher, und von dem süßen Tausche des Frohsinns mit uns von Herz zu Herzen ausgeschlossen ist; das bis in seinen Pflichten und Rechten, und bis in der Seele des Allvaters uns andere alle von sich absondert, — von so einem Volke sollte sich etwas anderes erwarten lassen, als was wir sehen, daß in einem Staate, wo der unumschränkte König mir meine väterliche Hütte nicht nehmen darf, und wo ich gegen den allmächtigen Minister mein Recht erhalte, der erste Jude, dem es gefällt, mich ungestraft ausplündert." „Erinnert ihr euch denn hier nicht des Staates im Staate? Fällt euch denn hier nicht der begreifliche Gedanke ein, daß die Juden, welche ohne euch Bürger eines Staates sind, der fester und gewaltiger ist als die eurigen alle, wenn ihr ihnen auch noch das Bürgerrecht in euren Staaten gebt, eure übrigen Bürger völlig unter die Füße treten werden?" „Aber ihnen Bürgerrechte zu geben, dazu sehe ich wenigstens kein Mittel, als das, in einer Nacht ihnen allen die Köpfe abzuschneiden und andere aufzusetzen, in denen auch nicht eine jüdische Idee sei. Um uns vor ihnen zu schützen, dazu sehe ich wieder kein anderes Mittel, als ihnen ihr gelobtes Land zu erobern, und sie alle dahin zu schicken." „Wem das Gesagte nicht gefällt, der schimpfe nicht, verläumde nicht, empfindle nicht, sondern widerlege obige Tatsachen."[1]

Bei dieser Stelle sind wir unwillkürlich an die antisemitische Bewegung unserer Tage erinnert und werden gleich im nächsten Kapitel sehen, wie lebhaft Fichte mit gewissen Empfindungen unserer heutigen Sozialdemokraten sympathisiert hat. Indessen, wie radikal er sich auch äußert, ist es weder der Rassen- noch der Klassenhaß, der ihn bewegt; er spricht für die Menschenrechte der Juden und gegen die Bürgerrechte, die sie damals noch nicht hatten; die Gründe, auf die er sich stützt, sind nicht nationaler, sondern religiöser und kosmopolitischer Art; es erscheint ihm höchst ungerecht, daß man das Judentum mit seinem grundsätzlichen Haß gegen die christliche Religion duldet, während man die christlichen Freidenker nicht duldet. Die Judenfrage liegt in unserer Zeit anders als vor mehr als neunzig Jahren: damals durfte man die Rechtmäßigkeit der politischen Judenemanzipation in Frage stellen, was man heute nach vollendeter Tatsache nicht mehr darf.

---

[1] Beitrag usf. Buch I. Kap. III. S. 148—151 (S. 150 Anmerk.).

Zehntes Kapitel.

Die Vorrechte im Staat. I. Der Adel.

I. Die begünstigten Volksklassen.

1. Der Begünstigungsvertrag.

Der Vertrag aller mit jedem einzelnen, worin der eigentliche Bürgervertrag besteht, kann die Abänderung der Staatsverfassung, den rechtmäßigen Gang und Fortschritt einer Revolution nicht hindern; auch ist niemand, der aus seinem bisherigen Staatsverbande ausscheidet, dem Staat einen Schadenersatz schuldig. Aber es könnte sein, daß er gewissen Klassen im Staate eine Entschädigung schuldig ist, weil deren Rechte durch Abänderung der bisherigen Staatsordnung verletzt werden. Die Revolution will eine Staatsverfassung, in der alle gleichberechtigt sind. Wenn nun in der bisherigen Verfassung gewisse Klassen ausgezeichnet oder m e h r b e r e c h t i g t waren, so kann es nicht ausbleiben, daß durch die Staatsveränderung ihre bisherigen Rechte verkürzt und dadurch verletzt werden. Hier trifft die Fichtesche Untersuchung den Mittelpunkt einer wichtigen Rechtsfrage, die zugleich eine brennende Zeitfrage war. Wie verhält es sich mit den durch die Revolution verletzten Rechten, d. h. mit der Gültigkeit der abgeschafften Vorrechte? Da alle besonderen und wechselseitigen Rechte der Personen durch Verträge entstanden sein müssen, so gründen sich die Vorrechte auf einen „Begünstigungsvertrag". Nun ist jeder Vertrag auflösbar, daher dürfen die Vorrechte keine ewige Dauer beanspruchen, sondern können von Rechts wegen abgeschafft werden. Die einzige Frage ist: ob ihre Abschaffung eine Entschädigung nötig macht und welche? In jedem Begünstigungsvertrage wird die eine Seite bevorteilt, die andere benachteiligt. Gelten solche Rechte für ganze Bevölkerungsklassen oder Stände, so werden die Vorteile wie die Nachteile fortgeerbt und durch Vererbung übertragen. Da aber ein fremder Wille nicht verbindet, so kann niemand gegen seinen Willen erben, und der letzte Erbe hat hier dasselbe Recht, wie der erste Kontrahent: er darf den Begünstigungsvertrag auflösen. Die Bevorteilten werden sich die ererbten Vorteile gern gefallen lassen, aber die Benachteiligten sind nicht gezwungen, die ererbten Nachteile zu tragen. Auch der Kontrahent,

der freiwillig einen ihm nachteiligen Vertrag geschlossen hat, kann nicht gewollt haben, daß die Folgen desselben forterben und deren Druck unwiderstehlich auf den Seinigen lastet. Hat er in einen solchen Vertrag gewilligt, so muß es durch Zwang „im Angesichte des brennenden Holzstoßes" geschehen sein! Die bestehenden Vorrechte dürfen daher nicht als ererbte, sondern nur als vertragsmäßig erworbene beurteilt werden.

Alle unveräußerlichen Rechte sind von vornherein aus dem Gebiete der Verträge ausgeschlossen, niemand kann und darf dieselben zugunsten anderer aufgeben. Nun ist ein unveräußerliches Recht, tun und lassen zu dürfen, was das Sittengesetz erlaubt, und in dem Erlaubten ein Objekt seiner Willkür zu haben; jede willkürliche Entschließung ist veränderlich, jeder Vertrag ist ein Werk der Willkür, welches zu ändern eines der unveräußerlichen Rechte ausmacht. Es ist daher moralisch unmöglich, einen Vertrag zu schließen, worin auf das Recht, die Verträge zu ändern, Verzicht geleistet wird: demnach ist kein Begünstigungsvertrag so zu verstehen, als ob der Benachteiligte jenes Recht veräußert und sich ausdrücklich verpflichtet habe, den zu seinem Nachteile geschlossenen Vertrag niemals zu ändern.[1]

Gegenstand des Begünstigungsvertrages wie aller Verträge überhaupt sind nur die veräußerlichen Rechte. Jeder hat ein Recht auf seine Persönlichkeit und deren Mittel, die Persönlichkeit ist die durch das Sittengesetz unabänderlich bestimmte Geistigkeit, die dazu gehörigen Mittel sind seine veränderliche Sinnlichkeit; er hat ein Recht, die letztere dem geistigen und sittlichen Zwecke dienstbar zu machen, d. h. zu bilden, daher darf er über seine inneren und äußeren Vermögen, über seine Gemüts- und Körperkräfte frei verfügen, es steht bei ihm, wie er seinen Geist beschäftigen, seinen Körper üben, was für Arbeiten er verrichten will: diese Bestimmungen liegen in dem Gebiete seiner Willkür und sind Gegenstände seiner veräußerlichen Rechte. Jeder hat seine Gefühle, Gesinnungen und Gedanken frei, er kann sie ändern und nach Willkür darüber verfügen, aber kein anderer kann sie durch einen Vertrag von uns erwerben, da er nicht imstande ist, zu erkennen, was in uns vorgeht, und ob er hat, was er haben will. Daher können nur solche Rechte, die sich auf äußere Handlungen oder körperliche Leistungen beziehen, vertragsmäßig von uns veräußert und von anderen erworben werden.[2]

[1] Beitrag usf. Buch I. Kap. IV. S. 159 u. 160. S. 163—169. — [2] Ebendas. S. 170—172.

Die äußeren Handlungen beziehen sich teils auf Personen, teils auf Sachen, und das Recht dazu ist in Ansehung der Personen entweder natürlich oder erworben. Ich habe zur Verteidigung meiner Person ein natürliches Recht, das ich veräußern und auf andere übertragen darf, ausgenommen die beiden Fälle der physischen und politischen Notwehr, welcher letztere dann eintritt, wenn meine rechtliche Existenz von denen angegriffen wird, welche verpflichtet sind sie zu schützen. Im übrigen können wir das Recht unserer Selbstverteidigung übertragen und dürfen einen solchen Vertrag auflösen, ohne zu einem Schadenersatz verbunden zu sein. Denn welcher Schaden wird denen zugefügt, die nicht mehr die Pflicht und Last haben sollen, uns zu verteidigen?[1]

Alle anderen Rechte zu äußeren Handlungen, die sich auf Personen beziehen, werden durch Verträge erworben, die teils Arbeits- teils Handelsverträge sind. Wir können das Recht, solche Verträge zu schließen, entweder ganz oder zum Teil zu unserem Nachteil veräußern: dies geschieht mit Arbeitsverträgen, wenn wir uns verpflichten, nur für bestimmte Personen, für einen bestimmten Preis und erst mit deren Erlaubnis für andere zu arbeiten; dies geschieht mit Handelsverträgen, wenn wir auf das Recht, gewisse Waren zu kaufen oder zu verkaufen, ganz oder zum Teil verzichten und anderen das Vorrecht des Alleinkaufs oder Vorkaufs, des Alleinhandels oder Vorhandels einräumen.[2]

Die Rechte zu äußeren Handlungen, die sich auf Sachen beziehen, fallen mit den Eigentumsrechten zusammen, welche durch Zueignung und Arbeit erworben werden. Jeder hat ein natürliches Recht auf die Zueignung der herrenlosen Objekte wie der rohen Materie, auf das Produkt seiner Arbeit und den Besitz seiner Arbeitskräfte. Diese Rechte können veräußert werden: dies geschieht im ersten Fall, wenn die einen zugunsten anderer z. B. auf das Recht zur Jagd und Fischerei, auf die Hütungs- und Triftgerechtigkeit Verzicht leisten; dies geschieht im zweiten Fall, wenn die einen den Besitz und Gebrauch ihrer Arbeitskräfte ganz oder zum Teil in den Dienst anderer stellen und dadurch sich selbst entweder alles oder eines Teils ihres Eigentumsrechts berauben, wie es bei den ungemessenen und gemessenen Frohndiensten stattfindet. In dem Zu-

[1] Beitrag usf. Buch I. Kap. IV. S. 172–175. — [2] Ebendas. S. 175–177.

stande der „ungemessenen Frohnen" lebten bei den Alten die Sklaven und bei uns in der Zeit, welche noch Fichte vor sich sah, die gutsuntertänigen, zum Grundeigentum gehörigen Landbauern.[1]

2. Die Entschädigungsfrage.

Alle diese Verträge sind Begünstigungsverträge und als solche auflösbar; sie werden aufgelöst, sobald der Wille, sie zu halten, sich ändert. Dann hört die Geltung der Vorrechte auf, und es kann nur noch die Frage sein: ob und wie für den Verlust derselben die Begünstigten entschädigt werden sollen? Vorausgesetzt, daß sie durch den Verlust nicht bloß einen scheinbaren, ihrem Egoismus empfindlichen, sondern einen wirklichen, auch der gerechten Prüfung einleuchtenden Schaden erleiden.

Es ist richtig, daß der Wert eines Gutes durch den Verlust der ihm untertänigen Arbeitskräfte vermindert wird, und der Herr desselben jetzt weniger besitzt als vorher; indessen hat er nur verloren, was er von Rechtswegen nicht besitzen durfte, denn die Kräfte anderer Menschen sind nicht sein Erbgut; außerdem ist der Schaden, den er leidet, ein solcher, der teils durch den natürlichen Gang der Dinge, teils durch eine billige Entschädigung ersetzt wird. Der fruchtbare Grund und Boden hat einen realen, die Zeichen dagegen, welche den Wert der Dinge repräsentieren und Geld heißen, einen imaginären Wert, der in demselben Maße abnimmt, als jene Zeichen durch das künstliche Kreditsystem der Staaten ins Unermeßliche vermehrt werden: daher muß der Bodenwert steigen, während der Geldwert sinkt. Der Landeigentümer kann seine Produkte, die jedem unentbehrlich sind, verteuern und muß mit Hilfe des agrarischen Proletariats zuletzt in den Besitz aller Reichtümer gelangen, wodurch die ungleichmäßigste Verteilung der Güter in der Welt vollendet wird. Will man eine gleichmäßigere Verteilung herbeiführen und dieses schwere Problem ohne Eingriff in die wirklichen Eigentumsrechte lösen, so ist das einfachste und nächste Mittel die Abschaffung jener gutsherrlichen Vorrechte, die Aufhebung der bäuerlichen Gutsuntertänigkeit, die Entfesselung der menschlichen Arbeitskräfte. „Gebt den Handel mit dem natürlichen Erbteile des Menschen, mit seinen Kräften, frei; ihr werdet das merkwürdige Schauspiel erblicken, daß der Ertrag des Grundeigentums und alles Eigentums in umgekehrtem Verhältnis mit der Größe

[1] Ebendas. S. 177—179

desselben stehe, der Boden wird, ohne gewalttätige Ackergesetze, die allemal ungerecht sind, von selbst allmählich sich unter mehrere verteilen, und euer Problem wird gelöst sein."[1] Die Sache liegt so, daß mit der Lösung der Rechtsfrage in Ansehung der Benachteiligten auch die der Entschädigungsfrage in Ansehung der Begünstigten und zugleich die eines der wichtigsten ökonomischen Weltprobleme Hand in Hand geht.

Um seine Produkte liefern zu können, ist nun der Gutsherr genötigt, selbst zu arbeiten oder neue, ihm weniger vorteilhafte Arbeitsverträge zu schließen. Arbeiten hat er nicht gelernt, an Entbehrungen ist er nicht gewöhnt, denn er war durch den Vertrag, der ihn begünstigt hat, sicher gemacht, daß fremde Kräfte statt seiner und für ihn arbeiten. Er mag die Lage, in die er kommt, einige Zeit hindurch als eine unbequeme empfinden, aber sie ist kein Elend. Es ist kein Unglück, wenn er genötigt wird, aus einem Müßiggänger ein frugaler Arbeiter zu werden, seine Bedürfnisse zu vereinfachen und sich einigen Luxus weniger zu gestatten. Man sollte ihn deshalb nicht allzu wehmütig bedauern. Solche Klagen scheinen sehr gutmütig und sind sehr herzlos. „Setzt man etwa bei diesen Klagen ganz unbedingt das System voraus, daß nun einmal eine gewisse Klasse von Sterblichen, ich weiß nicht welches Recht habe, alle Bedürfnisse, die die ausschweifendste Einbildungskraft nur irgend sich erdichten könne, zu befriedigen; daß eine zweite nur nicht ganz so viele, als diese; eine dritte nur nicht ganz so viele, als die zweite, usf. haben müsse, bis man endlich zu einer Klasse herabkomme, die das Allerunentbehrlichste entbehren müsse, um jenen höheren Sterblichen das Allerentbehrlichste liefern zu können? Oder setzt man diesen Rechtsgrund bloß in die Gewohnheit, und schließt so: weil eine Familie bisher das Unentbehrliche von Millionen verzehrt hat, so muß sie notwendig fortfahren, es zu verzehren? Eine auffallende Folgenlosigkeit in unserer Denkungsart ist es immer, daß wir so empfindlich für das Elend einer Königin sind, die einmal kein frisches Linnen hat, und den Mangel einer anderen Mutter, die dem Vaterlande auch gesunde Kinder gebar, welche sie, selbst in Lumpen gehüllt, nackend vor sich herumgehen sieht, indeß in ihren Brüsten aus Mangel an Unterhalt die Nahrung austrocknet, die das jüngstgeborne mit entkräftetem Wimmern fordert — daß wir diesen Mangel fast natürlich finden. — Solche Leute sind es gewohnt, sie wissens nicht besser, sagt mit stickender Stimme der satte

[1] Beitrag usf. Buch I. Kap. IV. S. 179—182. Vgl. oben Buch II. Kap. II. S. 152 u. 153.

Wollüstling, während er seinen köstlichen Wein schlürft: aber das ist nicht wahr; an den Hunger gewöhnt man sich nie, an widernatürliche Nahrungsmittel, an das Hinschwinden aller Kräfte und alles Mutes, an Blöße in strenger Jahreszeit gewöhnt man sich nie. Daß nicht essen solle, wer nicht arbeitet, fand Herr Rehberg naiv: er erlaube uns, nicht weniger naiv zu finden, daß allein der, welcher arbeitet, nicht essen, oder das Uneßbarste essen solle." „Nicht die Gewohnheit entscheidet über das an sich Entbehrliche und das an sich Unentbehrliche, sondern die Natur. Eine dem menschlichen Körper zuträgliche Nahrung in der zur Ersetzung der Kräfte nötigen Quantität, eine nach Verhältnis des Klimas gesunde Kleidung und feste und gesunde Wohnung muß jeder haben, der arbeitet: das ist Grundsatz."[1]

Doch gebührt dem seiner Vorrechte verlustigen Landeigentümer eine gewisse Entschädigung, welche ihm die Benachteiligten leisten sollen, weil sie den ungleichen Rechtszustand fortgeführt und dadurch in allen seinen Folgen mitverschuldet haben. Es wird eine berechenbare Zeit vergehen, bis sich durch die nötigen Gewöhnungen wie Entwöhnungen der früher privilegierte Gutsherr in seine neue Lebenslage zu fügen und ihr anzupassen gelernt hat. Eine Zeitlang muß er mit Schwierigkeiten kämpfen, zu deren Erleichterung ihm eine seinen Verlusten proportionale Entschädigungssumme gezahlt werden soll, die nach bestimmten Terminen abnimmt und getilgt wird. Auf diese Art löst sich auch der streng juristische Teil der Entschädigungsfrage durch eine gesetzmäßige und geordnete Ablösung derjenigen Lasten, welche die Benachteiligten zugunsten ihrer Herren tragen mußten.

Wir haben den Philosophen selbst reden lassen, damit man erkenne, wie tief und leidenschaftlich die sozialen Probleme der Zeit sein Gemüt bewegt haben. Er kannte die Leiden der Armut und fühlte die Notlage der Besitzlosen als ein öffentliches Elend und Unrecht, als ein Übel, dessen Beseitigung keineswegs eine Sache des Mitleids, sondern der Gerechtigkeit selbst sei. Wir stehen heute vor ähnlichen, noch weit schwierigeren Fragen. Damals galt es die Abschaffung des agrarischen Proletariats und die Befreiung der menschlichen Arbeitskräfte im Dienste des Ackerbaues. Heute sucht und fordert man Gesetze, die sich zu dem industriellen Proletariat ähnlich verhalten, als damals nach dem Frieden von Tilsit

[1] Beitrag usf. I. Heft 2. Kap. IV. S. 183—186.

die neuen Gesetze Preußens zum agrarischen. Zu Fichtes Zeit waren die beiden privilegierten Stände, deren Vorrechte die französische Revolution zerstört hatte, der Adel und die Geistlichkeit. Wie verhält es sich mit diesen Vorrechten und mit der Rechtmäßigkeit ihrer Abschaffung?

II. Die Entstehung des Adels.

Um über die Rechtmäßigkeit der Ansprüche unseres heutigen Adels und die der Abschaffung seiner Vorrechte urteilen zu können, muß man wissen, wie dieser Adel entstanden ist, worauf seine Vorrechte gegründet sind, und worin sie bestehen. Fichte unterscheidet zwei Arten des Adels: den persönlichen und den Erbadel. Die Vorteile des ersteren kommen nicht in Frage, da sie keine Vorrechte sind und allein in der öffentlichen Anerkennung der Verdienste bestehen, die der einzelne durch seine Leistungen erwirbt. Die Nachkommen großer Männer erben mit dem berühmten Namen etwas von der günstigen Meinung der Welt, die ihre Väter verdient haben, sie haben vor anderen keine Rechte, aber vermöge ihrer Herkunft die günstige Meinung der Leute voraus und bilden daher, ohne Privilegien zu besitzen, einen gewissen Erbadel. Deshalb unterscheidet Fichte einen Erbadel der Meinung und des Rechts und hält zur Beurteilung der Sache, die in Frage steht, diese Unterscheidung für sehr beachtungswürdig und wichtig. Der Ruhm hat weder Stand noch Vorrechte, der hervorleuchtende Name steht im Gegensatze zu der Masse der dunkeln und macht die Personen, die ihn führen, vor allen übrigen erkennbar und im eigentlichen Sinne des Wortes zu „nobiles"; auf einen solchen Vorzug gründete sich die Nobilität, die bei den Griechen und Römern vorzugsweise den Adel bildete, ausgenommen das Geschlecht der spartanischen Könige und der römischen Patrizier, welche letztere ihre politischen, den verschuldeten Plebejern abgezwungenen Vorrechte in einer Reihe Verträge eines nach dem anderen aufgeben mußten, bis zuletzt in der römischen Republik kein anderer Adel galt als der Amtsadel und seine kurulische Auszeichnung. Die alten Patrizier waren ein auf Gewalt und Unrecht gegründeter Rechtsadel, der untergehen mußte. Der Adel der Meinung besteht nur in dem Ruhm des Namens, den die Väter verdient und die Söhne geerbt haben. Einen großen Namen noch besonders adeln, wie es bei uns nur zu häufig geschieht, heißt in Wahrheit ihn entadeln, indem man ihn verändert. „Fern sei und bleibe doch

von würdigen deutschen Gelehrten diese Entadelung ihrer erlauchten Namen!"[1]

Unser heutiger europäischer Adel ist kein „Adel der Meinung", sondern „des Rechts", d. h. gewisser erblicher Vorrechte, die gegenwärtig in den meisten Fällen nicht vom Besitz, sondern bloß von der Geburt abhängen. Wie sich dieser Erb- und Geburtsadel aus den Urzuständen der germanischen Völker allmählich entwickelt hat, sucht sich Fichte ohne genaue und geschichtskundige Vorstellungen auf folgende Art zu erklären. Unsere Vorfahren lebten als kriegerische Nomaden, es gab unter den freien Männern keine höhere Auszeichnung als die kriegerische Tugend, den Ruhm der Waffentat und den darauf gegründeten Adel der Meinung. Die tapfersten Männer wurde Führer, Kriegsherren, Könige; die Eroberungen führten zum Länderbesitz, zur Austeilung des eroberten Landes an die Kriegsgenossen, die Waffenbrüder des Königs. Das Land wurde verliehen: so entstand der Unterschied zwischen Lehnsherren und Lehnsmännern, zwischen dem Könige und seinen Vasallen. Dies war der Ursprung des sogenannten Feudalsystems. Der Lehnsbesitz war durch die Kriegsgenossenschaft bedingt, die Waffenbrüder des Königs wurden seine Vasallen. Es gab damals noch nicht, wie Montesquieu meinte, einen Stand, der das ausschließende Recht zu jener Waffenbrüderschaft besaß, noch keinen Adel des Rechts. Die Eigenschaft des Vasallen beruhte auf seinem persönlichen Verhältnis zum Kriegsherrn, es war ein persönliches Vorrecht. Wenn der Lehnsherr starb, so erlosch damit auch das Recht des Lehnsmannes, der jetzt wieder zu den Freien gehörte, sein Recht ging nicht auf seine Familie über. Aber mit dem Feudalsystem waren die Grundlagen gegeben, woraus der Adel des Rechts hervorging.[2]

Im Laufe der Zeit befestigt sich die Dauer des Lehnsbesitzes, er wird lebenslänglich, zuletzt erblich. Jetz kehrt sich das System um: vorher war die Waffengenossenschaft des Königs der Grund des Lehnsbesitzes und der damit verbundenen persönlichen Vorrechte, jetzt wird der Lehnsbesitz der Grund der Waffengenossenschaft des Königs und der persönlichen Vorrechte; vorher war es der König selbst, welcher das Recht auf ein Lehen gab, jetzt ist es das Lehen, welches den König berechtigt

[1] Beitrag usf. I. Heft 2. Kap. IV. S. 191. Anmerk. Als Fichte diese Worte schrieb, ahnte er nicht, daß ihm das Schicksal einen ironischen Streich spielen würde: er hieß Fichte, der einzige Sohn, den er hatte, wurde durch einen Orden geadelt und nannte sich „von Fichte"! — [2] Beitrag usf. I. Heft 2. Kap. IV. S. 189—209.

die Kriegsdienste zu fordern. An den Lehnsbesitz sind die Pflichten und Rechte geknüpft, mit ihm werden diese Verbindlichkeiten und Rechte erblich: jetzt gibt es erbliche Rechte, einen Adel des Rechts, einen Erbadel. Dieser ist bedingt durch den erblichen Lehnsbesitz, welcher selbst nicht unbedingt ist. Mit dem Boden, den er erbt, sind gewisse Rechte und Pflichten verbunden, er kann jenen nicht erben, wenn er diese nicht übernimmt: diese Übernahme geschieht durch einen förmlichen Vertrag, durch den Lehnseid. So bleibt bei diesem Erbadel das Vertragsrecht noch ungekränkt. Die Geburt berechtigt zum Anspruch auf das Erbe des Lehns, der Besitz des Lehns gibt den Adel, aber zur Übernahme dieses Besitzes berechtigt erst der geleistete Lehnseid. Daher ist dieser Erb- und Rechtsadel noch nicht Geburtsadel, er ist unmittelbar durch den Lehnsbesitz, mittelbar durch die Geburt bedingt, die aber allein noch nicht zum Besitze berechtigt, denn es erben nicht alle. Dieser Adel ist nicht unser Erbadel, aber er gibt die erste Veranlassung zu dessen Entstehung.[1]

Die erblichen Lehen werden geteilt und die Teilung geht ins Unbegrenzte: es entstehen untergeordnete Lehen und Vasallen von Vasallen (Aftervasallen), das Reich teilt sich in so viele große Lehen, diese in kleine, die in noch kleinere zerfallen. Ein solches Lehnswesen erzeugt eine Menge von Fehden, zugleich gewährt der Lehnsverband den einzigen Schutz gegen das um sich greifende Faustrecht; zuletzt können auch die freien Güter (Allodien) sich nur schützen, indem sie in den Lehnsverband eintreten. Die Allodialbesitzer werden Lehnsleute, es gibt keine freien Männer mehr, sondern nur Lehnsmänner (Edle) und Sklaven. Der Adel selbst zerfällt in den großen und kleinen, den reichsunmittelbaren (die Pairs) und den mittelbaren in seinen verschiedenen Abstufungen. Aber auch der kleinste Adel beruht noch auf Lehnsbesitz. Es gibt noch keinen Adel ohne Besitz, keinen bloßen Geburts- oder Familienadel.

Aus dem Lehnswesen entsteht das Rittertum. Die Söhne der kleineren Vasallen werden an den Höfen der größeren erzogen; die Hoffeste bedürfen der ritterlichen Kampfspiele oder Turniere, in welchen die Ritter ein Zeichen haben müssen, das sie kenntlich macht. So entsteht das Bild auf dem Schilde, dieses wird der Vereinigungspunkt der ritterlichen Familie, es erbt fort ohne Lehen und wird zum Wappen, das alle Familienglieder führen. Nach diesem Wappen wird der Familienname gemacht, wie heute die Neugeadelten umgekehrt nach ihrem Namen

[1] Beitrag usf. I. Heft 2. Kap. IV. S. 209—211.

das Wappen bilden. Der Name, der das Wappen führt, ist adlig: dieser Adel, den nur „ein bemaltes Brett" ausmacht, ist der bloße Geburtsadel. Die Fehden vermehren sich und damit das Bedürfnis der Kriegsdienste; jetzt braucht man auch die Bauern zu Kriegsleuten und die besitzlosen Nachkommen der Lehnsmänner zu Anführern, und so entsteht durch den Gebrauch ein Vorzug, den bald alle, die sich adlig nennen, als Vorrecht in Anspruch nehmen, und der sich durch die Gewohnheit als solches befestigt; nun erst ist es bloß die Geburt, welche Vorrechte vor anderen und auf andere Menschen geben soll: dies ist unser heutiger Adel, der sich auf keinen Vertrag, sondern ein bloßes Vorurteil gründet, welches durch Unwissenheit entstanden ist, durch Anmaßung genährt wird und durch Mißbrauch fortdauert.[1]

III. Die Vorrechte des Adels.

1. Das Vorrecht der Ehre.

Welche Ansprüche gründet dieser Adel auf die vermeintlichen Vorzüge seiner Geburt? Er möchte beide Arten des Adels in sich vereinigen: den der Meinung und den des Rechts. Er will vor allem vornehmer sein als die anderen und fordert, daß ihm größere Ehrenbezeugungen auf Grund seines ererbten Namens erwiesen werden: die öffentliche Meinung soll ihn auszeichnen und dazu verpflichtet sein. In diesen Ansprüchen verstärkt sich die Null durch die Null. Der Adel der Meinung ist der berühmte Name; nicht jeder, der sich „von" nennt, ist berühmt; die Namen unseres Adels sind es in den seltensten Fällen, die wenigsten erwecken kraftvolle Nebenideen, welche in der öffentlichen Meinung Effekt machen. Eine Hauschronik ist nicht die öffentliche Meinung. Bei den Namen Keith, Winterfeld, Schwerin kommt uns doch noch die Vorstellung von Helden, bei den meisten unserer adligen Namen, die sich in Burg, Tal, Ecke usf. endigen, kommt uns gar keine Vorstellung. Die Namen der großen Griechen und Römer, wie eines Miltiades, Cimon, Brutus, Appius, Scipio usw. leben in dem Andenken der Welt. Wo gibt es denn bei uns Namen des herkömmlichen Adels, die so bedeutungsvoll und bekannt wären? Ohne Namensruhm wollen sie um des bloßen Namens willen geehrt sein und wo möglich größere Ehren haben, als jemals der Tatenruhm geerntet; der Adel der Meinung wird gegeben, nicht genommen; der heutige Adel will nehmen, was der Adel der Alten sich geben ließ,

[1] Beitrag usf. I. Heft 2. Kap. IV. S. 211—214.

er ist in den meisten Fällen so wenig Gegenstand freiwilliger Anerkennung und Auszeichnung, daß er vielmehr sehr oft die entgegengesetzten Empfindungen hervorruft und die Meinung der Welt eher zur Satire als zur Verehrung stimmt. Und diese höhere Geltung in der Meinung der Leute nimmt er noch dazu als sein Recht in Anspruch, als ob Ehre und Anerkennung ein Recht und nicht ein freiwilliges Geschenk wären![1]

Es mag sein, daß die Vorfahren wohlhabend, angesehen und in ihren Gesinnungen wie Handlungen selbst edel waren; die Nachkommen machen sich daraus ein besonderes Ehrgefühl, das mit dem Ahnenbewußtsein zusammenhängt, und nennen es ihr „point d'honneur", welches die Welt anerkennen soll, und zwar schuldigerweise. Es heißt: „noblesse oblige", das Ahnenbewußtsein verbindet zu einer edlen Denk- und Handlungsweise. Glücklich, wenn es so ist, aber auch nur glücklich! Das Gefühl, seinen Vorfahren keine Schande machen zu dürfen, erleichtert dem Adligen die Erfüllung der Pflicht, die jeder hat; diese Erleichterung ist ein Glücksgut, Glücksgüter geben keine Ansprüche, am wenigsten Ansprüche von Rechts wegen. Indessen ist, was die edle Lebensart betrifft, ein großer Unterschied zwischen dem alten Adel und dem modernen: jener war ritterlich, dieser ist höfisch und hat durch seine Umwandlung in Höflinge viel von der alten ritterlichen Art verloren. Es ist ein großer Unterschied zwischen den Grundsätzen der Ritterschaft und denen der Hofkünste, zwischen ehemals und jetzt: einst galt der Grundsatz, nichts Unedles zu tun, jetzt gilt als Grundsatz, nicht sagen zu lassen, daß man etwas Unedles getan habe. Der alte Grundsatz geht auf die Sache, der moderne auf den Schein der Sache: in diesem Schein besteht das point d'honneur des heutigen Adels. Auf den Adel der Meinung und die damit verbundenen Ehren hat derselbe nur zum geringsten Teil einen inneren Anspruch, einen äußeren von Rechts wegen hat er gar nicht. Denn auf die Meinung der anderen gibt es überhaupt keine rechtskräftigen Ansprüche. Die Ehren, welche ihm aus Gewohnheit und Meinung erwiesen werden, hat der Staat nicht zu verbieten, noch weniger zu gebieten; jeder darf diese Ehren für sich in Anspruch nehmen, wie jeder andere solchen Ansprüchen seine Anerkennung versagen darf.[2]

2. Das Vorrecht der Rittergüter.

Aber der Adel begehrt nicht bloß den Vorzug der Ehre, sondern beansprucht auch gewisse reelle Vorrechte. Ihm allein soll das Recht zustehen,

[1] Beitrag usf. I. Heft 2. Kap. IV. S. 214—221. — [2] Ebendas. S. 221—227.

Rittergüter zu besitzen. Früher war es der Besitz des Rittergutes, von dem der Adel und die Pflicht der Kriegsdienste abhing; jetzt soll umgekehrt der adlige Name die Bedingung sein, welche den Besitz der Rittergüter ermöglicht. Nun werden diese Güter käuflich, mithin steht dem Adel allein das Recht zu, sie zu kaufen und sein Geld auf die beste Art in Sicherheit zu bringen; also ist das Geld in der adligen Hand wertvoller als in der bürgerlichen: eine solche Rechtsungleichheit widerstreitet so sehr allem vernünftigen Recht, daß der Grund, aus dem sie folgt, unmöglich rechtsgültig sein kann.[1]

Der Besitz eines Rittergutes, gleichviel in wessen Hand derselbe ist, gibt gewisse Rechte auf die Güter der Landbauern, die zum Rittergut gehören. Der Bauer ist nicht im wirklichen Besitz seines Gutes, dieses gehört dem Herrn entweder ganz oder zum Teil, der Herr des Ritterguts ist entweder der völlige Eigentümer oder durch den sogenannten eisernen Stamm der Miteigentümer des bäuerlichen Gutes; der Bauer ist daher dem Herrn von Rechts wegen zinspflichtig und muß die Zinsen in den Frohnen zahlen, die er dem Herrn leistet, und in den Rechten, die jenem auf seinem Gut zustehen. Der Bauer gilt als zum Boden gehörig, als gutsuntertänig. Wem das Rittergut gehört, der besitzt auch die Person des Bauern. Ein solcher Zustand ist Sklaverei und als solche absolut unrechtmäßig. Das Recht der Person ist unveräußerlich, darüber gibt es keinen Vertrag, jeder Vertrag solcher Art ist von vornherein ungültig. Der Bauer darf seine persönliche Freiheit in jedem Augenblick zurücknehmen ohne irgend eine dafür zu leistende Entschädigung.

Aber auf das Gut des Bauern hat der Herr ein wirkliches Eigentumsrecht, das unverletzlich ist. Was der Bauer in dieser Rücksicht dem Herrn schuldig ist, muß er ihm leisten; aber wie er es zu leisten hat, ist eine andere Frage. Er sollte das Kapital des Herrn (den eisernen Stamm) nie zurückzahlen, sondern nur verzinsen und diese Zinsen nicht in barem Gelde, sondern nur in Frondiensten leisten dürfen, die seine Person abhängig machen und dem Landbau selbst keineswegs förderlich sind? Vielmehr muß es dem Bauer freistehen, sein Eigentum von dem des Herrn und ebenso seine Frondienste abzulösen, und diese Ablösung muß auf eine Weise geschehen, die das Eigentumsrecht des Herrn nicht verletzt und die rechtswidrige Untertänigkeit des Bauern aufhebt.[2]

[1] Beitrag usf. I. Heft 2. Kap. IV. S. 227—230. — [2] Ebendas. S. 230—233. Vgl. oben S. 262—267.

3. Das Vorrecht der Ämter und Stellen.

Außer den Vorzügen der Ehre und dem Besitz der Rittergüter beansprucht der Adel die Bekleidung der hohen Stellen in der Staatsverwaltung und im Felde. Das Regieren ist eine Kunst, die wie jede andere die nötigen Talente und Kenntnisse fordert; die Geburt allein ist keine Bürgschaft, daß die Bedingungen vorhanden sind, unter denen wichtige Ämter verwaltet sein wollen: sie gibt daher keinen Anspruch auf Ämter. Was würde die Folge sein, wenn solche Ansprüche rechtskräftig wären? Die Wahl geschieht von oben her, d. h. von Stellen, die nur in der Hand des Adels sind: dann sind die Adligen allein wahlfähig und allein wählend, in ihrer Hand sind die hohen Stellen und die Verfügung über alle anderen, der ganze Staat ist demnach in der Hand des Adels. Dieser ist nicht bloß ein Staat im Staate, sondern der Staat selbst; alle anderen sind von den Staatsämtern ausgeschlossen, also nur untertänig. Dies wäre die Adelsherrschaft in der schlimmsten Form, die Oligarchie in ihrer größten Entartung.[1]

Sind nun die Ansprüche auf den Besitz der Rittergüter und der Staatsämter unrechtmäßig, weil dadurch die Rechte anderer verletzt werden, so gebe man dem Adel wenigstens reiche Sinekuren, Stellen, die er bekleiden kann ohne Talent; man lasse ihm den Anspruch auf den Besitz einer Anzahl Domherrnstellen und komme mit deren Einkünften namentlich dem ärmeren Adel zu Hilfe. Es handelt sich hier um die protestantischen Stifte. Ursprünglich waren die Domstiftungen (Hochstifte) zum Zwecke der Volksbildung bestimmt, die Kirche hatte sie in Besitz genommen und für ihre Zwecke verwendet, die Reformation hat sie der Kirche entrissen und dem Staate zurückgegeben. Jetzt sind sie das rechtmäßige Eigentum des Staats. Wie käme der Adel zu einem rechtskräftigen Anspruch auf den ausschließenden Besitz solcher Stellen? In die Hand des Staats zurückgekehrt, können jene Stiftungen wieder ihrem ursprünglichen Zwecke dienen und Mittel für die Volksbildung werden. Man verwende daher ihre Einkünfte zur Verbesserung der Volkslehrer, zur Belohnung Gelehrter und zur Beförderung der Wissenschaft; sie haben einen gemeinnützigen, der Geistesbildung zugewendeten Zweck, den sie keineswegs erfüllen, wenn sie einige Edelleute ernähren.[2]

So bleibt für die Ansprüche des Adels wohl nichts weiter als die Hofämter übrig, die entweder zu Zierraten des Throns oder zum Um-

[1] Beitrag usf. I. Heft 2. Kap. VI. S. 234—239. — [2] Ebendas. S. 239—241.

gang des Fürsten bestimmt sind. Zierraten sind überflüssig, Umgang ist kein Amt. Der Fürst als Fürst ist das lebendige Gesetz, das keines Umgangs bedürftig und keinen persönlichen Einwirkungen zugänglich ist. Der Fürst als Privatmann darf seine Freunde haben und wählen wie jeder andere. Will er als solche nur Adlige zu Freunden haben, niemand macht es ihm streitig, aber Freunde sind keine Ämter.

Die Ansprüche des Adels auf die Ehre, welche in der Meinung der Welt besteht, sind keine Rechtsansprüche, denn ihr Gegenstand ist kein Recht; seine Ansprüche auf den Besitz der Rittergüter, auf die Staatsstellen und Stiftssinekuren sind rechtswidrig, die Ansprüche auf Hofämter haben keine politische Bedeutung: mithin gibt es keinen Rechtsgrund, der den Adel zu einem privilegierten Stande im Staate machen könnte. Ob für den Staat eine durch Reichtum und Ansehen ausgezeichnete Volksklasse wünschenswert und zweckdienlich sein könne, ist keine Frage des Rechts, sondern der Nützlichkeit und fällt als solche unter einen anderen Gesichtspunkt als den gegenwärtigen.

Elftes Kapitel.

Die Vorrechte im Staat. II. Die Kirche. Schlußbetrachtung.

I. Das Recht der sichtbaren Kirche.

1. Der kirchliche Glaubensvertrag.

Es ist gezeigt worden, daß die Vernichtung der Adelsvorrechte kein Unrecht begeht, daß die Rechtsansprüche des Adels auf seine Privilegien nichtig und grundlos sind. Wie steht es mit den Vorrechten der Kirche? Es handelt sich in der Auflösung dieser Frage um das Rechtsverhältnis zwischen Kirche und Staat. Die in einem Rechtsverhältnis begriffene Kirche kann keine andere sein als die sichtbare. Um entscheiden zu können, wie sich diese Kirche zum Staate verhält und worauf sie ihre Rechtsansprüche gründet, müssen wir einsehen, was sie ist und wie sie entsteht? Die menschliche Vernunft hat das Bedürfnis nach Gewißheit über die Bestimmung und das Endziel des menschlichen Daseins: diese Gewißheit, die durch keine objektive Erkenntnis gewonnen werden kann, nennen wir Glaube, die Gemeinschaft im Glauben Kirche, die Glaubensgemein-

schaft aller vernünftigen Geister unsichtbare Kirche. Es gibt für den Glauben keine andere Gewißheit als die persönliche. Jede Person, die meinen Glauben teilt, gilt mir als ein Zeugnis für seine Wahrheit, jedes Zeugnis dieser Art stärkt und befestigt die Glaubensüberzeugung und jede verlangt nach Stärkung. Nun ist das Mittel dazu die ausdrückliche Glaubensübereinstimmung: daher der Wunsch nach Glaubensgenossen. Eine solche auf ausdrückliche Glaubensübereinstimmung gegründete Genossenschaft ist die sichtbare Kirche: jeder Glaube hat das Bedürfnis nach einer sichtbaren Kirche und den Trieb, die unsichtbare in eine sichtbare zu verwandeln. Die ausdrückliche Glaubensübereinstimmung, diese Grundlage der sichtbaren Kirche, fordert ein gegenseitiges Glaubensbekenntnis, die Gleichheit des letzteren macht die Glaubensgemeinschaft oder den kirchlichen Vertrag, auf den sich die sichtbare Kirche gründet. Nicht als ob dieser Vertrag den Glauben machte, er setzt den Glaubensinhalt voraus und besteht nur darin, daß sich die Personen gegenseitig denselben mitteilen. Ohne ein solches gegenseitiges Glaubensbekenntnis, eine solche absichtliche religiöse Wechselwirkung, einen Vertrag in diesem Sinn, ist wohl Glaube, aber keine Glaubensgesellschaft, keine sichtbare Kirche möglich. Nur so entsteht die kirchliche Verbindung.[1]

2. Die kirchliche Gewalt.

Der Glaube, auf welchem die Kirche ruht, gilt ihr notwendig als der wahre, und da die Wahrheit nur eine sein kann, so gilt ihr dieser Glaube als der allein wahre. Jeder kann ihn annehmen, wenn er will, und die Wahrheit anzunehmen, soweit es in unserer Macht steht, ist Pflicht: daher muß die Kirche den Glauben als Pflicht, d. h. die Glaubenspflicht fordern.[2] Es gibt keine Kirche ohne Überzeugung von der Wahrheit ihres Glaubens, von dessen alleiniger Wahrheit; jedes ihrer Mitglieder ist von dieser Wahrheit durchdrungen, jedes ist in seinem Glaubensbekenntnis wahrhaftig: nur unter dieser Bedingung steht die Kirche auf festem Grunde. Aber wie kann die Kirche sich dieser Wahrhaftigkeit versichern? Wie kann sie dieselbe beaufsichtigen und richten? Daß sie es muß, um festzustehen, gehört zu ihren notwendigen Bedingungen. Wie sie es vermag, ist eine ihrer wesentlichsten Lebensfragen.

Über die Wahrhaftigkeit des einzelnen richtet allein das Gewissen. Soll die Kirche ein solches Richteramt führen, so muß sie an die Stelle

[1] Beiträge usf. Heft 2. Kap. VI. S. 244—247. — [2] Ebendas. S. 248.

des Gewissens treten; dieses durchschaut Gott allein, er ist der Herzenskündiger, der allmächtige Richter, der die Vergeltung übt, er wird die Glaubenslüge richten und strafen. Er wird sie strafen. Die göttliche Strafe liegt im Jenseits, dagegen die sichtbare Kirche muß schon hier richten und strafen können, oder sie ist keine Kirche auf festem Grunde, das Richteramt Gottes muß schon auf Erden ausgeübt werden: daher liegt es in den Bedingungen der sichtbaren Kirche, daß sie das Richteramt Gottes auf Erden an sich nimmt und in seinem Namen richtet und straft. Sie muß an die Stelle Gottes treten, um an der des Gewissens zu stehen. Daß die Kirche diese Stelle wirklich vertritt, muß selbst als ein kirchliches Glaubensgesetz gelten: als Fundamentalgesetz der Kirche.[1]

Das Richteramt des Gewissens wird auf Gott übertragen: dies ist die erste Veräußerung; das Richteramt Gottes wird auf die Kirche übertragen: dies ist die zweite. Der Glaube der Kirche fordert zugleich den Glauben an die Kirche und gründet sich auf diese Bedingung. Aber wie kann die Kirche den Glauben und dessen Wahrhaftigkeit richten, wie vermag sie diese zu erkennen? Es heißt: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen! Daher muß der Glaube so eingerichtet werden, daß die Früchte desselben leicht erkennbar sind und in die Augen fallen. Wenn die Früchte des Glaubens in äußeren Übungen bestehen, wenn er selbst so beschaffen ist, daß er sich in äußeren Werken darstellt und ausprägt, so ist er leicht zu erkennen, zu beaufsichtigen und zu richten: nur dann ist die Aufgabe des kirchlichen Richteramtes zu lösen.[2]

Die Kirche richtet, d. h. sie belohnt und straft, sie bindet und löst im Namen Gottes. Was sie bindet und löst, soll im Himmel gebunden und gelöst sein. Ihre Belohnungen und Strafen gelten für die unsichtbare, jenseitige Welt; sie hat darum kein Recht zu zeitlichen Strafen. Wenn ihre Richtersprüche zeitliche Folgen haben sollen, so können diese nicht Strafen sein, sondern nur Abbüßungen, denen der Gläubige sich freiwillig unterwirft. Wer nicht büßen will, den darf die Kirche nicht zur Buße zwingen; ein solcher Zwang wäre Strafe, und sie hat kein Recht zu zeitlichen Strafen, auch nicht zu der eines Unbußfertigen. Wenn sie ein solches Strafrecht in Anspruch nimmt, so überschreitet sie die Rechtsgrenzen ihrer Macht und handelt ihrem Wesen zuwider.[3]

[1] Beiträge usf. Heft 2. Kap. VI. S. 248—251. — [2] Ebendas. S. 251—254. — [3] Beiträge usf. Heft 2. Kap. VI. S. 254—256.

3. Die römisch-katholische Kirche.

Die Aufgabe des kirchlichen Richteramts, die mit der Aufgabe und Geltung der sichtbaren Kirche zusammenfällt, ist nie systematischer und folgerichtiger gelöst worden als durch die römisch-katholische Kirche. Jeder Kirche muß ihr Glaube als der wahre, als der alleinwahre gelten, als das einzige Mittel des Heils. Kein Heil außer der Kirche, alles Heil nur durch den Glauben der Kirche, durch den Glauben an die Kirche, an diese Kirche als die alleinseligmachende: diese Sätze sagen dasselbe und sind im Sinne der Kirche so folgerichtig, daß sie aus kirchlichen Gründen nicht widerlegt werden können, selbst nicht aus Gründen der entgegengesetzten Kirchen. Die Probe läßt sich leicht machen. Jede der drei christlichen Kirchen lehrt: niemand kann selig werden durch die eigene Vernunft, sondern nur durch den Glauben, dem sich die Vernunft unterwirft, d. h. durch Autoritätsglauben. Wir dürfen diese Autorität nicht prüfen, dazu ist die Vernunft in keiner dieser Kirchen befugt; wir können daher, wo drei verschiedene Kirchen zu uns reden, nur ihre Stimmen zählen. Zählen wir die Stimmen! Die katholische Kirche lehrt: „du kannst nur durch mich selig werden, durch keine andere Kirche". Die lutherische und reformierte bestreiten ihr das „nur", aber sie bestreiten nicht, daß man in der katholischen Kirche selig werden könne. Sie verneinen die alleinseligmachende Kraft der katholischen Kirche, aber nicht die seligmachende. In diesem Punkte sind mithin alle drei Autoritäten einverstanden; daß man auch in einer anderen Kirche selig werden könne: darin sind nicht alle drei einverstanden. Was also kann man, um ganz sicher zu gehen, auf Grund der kirchlichen Autorität Besseres tun, als katholisch werden?[1]

Die Macht der Kirche reicht so weit als ihr Richteramt. Die protestantischen Kirchen haben kein Richteramt, darum sind sie keine wirklichen Kirchen: ihre Inkonsequenz besteht darin, daß sie welche sein wollen. Die römisch-katholische Kirche hat und übt ein Richteramt: ihre Inkonsequenz besteht darin, daß sie ihre Strafgewalt auf die zeitlichen Dinge erstreckt, ihre Rechtsgrenze damit überschreitet und in das Gebiet der weltlichen Gerechtigkeit eingreift. Hier entsteht die Frage nach der Grenze und dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat.[2]

[1] Ebendas. S. 256—260. — [2] Beiträge usf. Heft 2. Kap. VI. S. 260.

II. Das Verhältnis der Kirche zum Staat.

1. Die rechtmäßige Trennung.

Die Gebiete der Kirche und des Staats sind ihrer Natur nach verschieden: jene ist Glaubensgemeinschaft, dieser Rechtsgemeinschaft. Die gesetzgebende und richterliche Gewalt der Kirche bezieht sich auf den Glauben und die Glaubenswahrhaftigkeit, sie richtet den inneren Menschen und die Folgen ihrer Richtersprüche gelten für die jenseitige Welt. Dagegen die gesetzgebende und richterliche Gewalt des Staats bezieht sich auf die äußeren Handlungen und die sichtbare Welt. Wenn beide Gemeinschaften, grundverschieden wie sie sind, in ihren Grenzen bleiben, so haben sie miteinander nichts zu schaffen, und es kann zwischen beiden weder zu einer Feindschaft noch zu einem Bündnisse kommen.

Die Kirche hat das vollkommene Recht, von ihren Mitgliedern ein bestimmtes Glaubensbekenntnis zu fordern; sie hat das Recht, jedes Mitglied von sich auszuschließen, welches diesen Glauben nicht oder nicht mehr hat, jeden ihrer Lehrer zu entsetzen, der die vorgeschriebene Glaubensrichtschnur nicht befolgt. Aber sie hat nicht das Recht, zu fordern, daß man ihr Mitglied sei; sie hat kein Recht, den Glauben zu erzwingen oder irgendwem mit Gewalt aufzunötigen, und da alle ihre Macht sich nur auf den Glauben erstreckt, so darf sie überhaupt keinen physischen Zwang ausüben, also auch nicht strafen. Ihre Strafen gelten für die unsichtbare Welt, nicht für die sichtbare, für die künftige Welt, nicht für die gegenwärtige.[1]

Wenn die Kirche zum Glauben zwingt oder um des Glaubens willen verfolgt und straft, so greift sie gewaltsam in unsere natürlichen Rechte ein, d. h. sie handelt gegen uns als Feind, und da es dem Staate obliegt, für unsere Sicherheit zu sorgen, so hat er die Pflicht, von Rechtswegen die Angriffe der gewalttätigen Kirche abzuwehren und jeden seiner Bürger dagegen zu schützen. Jeder Zwang, den die Kirche ausübt, ist eine Gewalttat, deren Ungerechtigkeit Fichte nicht stark genug bezeichnen kann. „Jeder Ungläubige, den, bei fortdauerndem Unglauben, die heilige Inquisition hingerichtet hat, ist gemordet, und die heilige apostolische Kirche hat sich in Strömen unschuldig vergossenen Menschenblutes berauscht. Jeder, den die protestantischen Gemeinden, um seines Unglaubens willen, verfolgt, verjagt, seines Eigentums, seiner bürgerlichen Ehre beraubt

[1] Ebendas. S. 261–263.

haben, ist unrechtmäßig verfolgt worden; die Tränen der Witwen und Waisen, die Seufzer der niedergetretenen Jugend, der Fluch der Menschheit lastet auf ihren symbolischen Büchern."[1]

2. Das rechtswidrige Bündnis.

Jeder Glaubenszwang ist rechtswidrig: darum darf denselben auch kein Staat im Namen der Kirche ausüben. Ein solches Bündnis zwischen Staat und Kirche zu gegenseitiger Unterstützung widerspricht dem Wesen beider Mächte und stärkt daher keine von beiden. Im Gegenteil macht beide das Bündnis ohnmächtig. Die Kirche, welche des Staates bedarf, ist schwach, und der Staat, der die Krücke der Religion braucht, ist lahm: die Kirche hat ein Recht auf den Glauben, aber ein solches, welches den Zwang ausschließt; der Staat hat gar kein Recht auf den Glauben, er hat sich als Staat um den Glauben überhaupt nicht zu kümmern, weder verbietend noch gebietend. Aber wenn der Glaube staatsgefährlich ist? So ist er es nicht als Glaube, sondern als Handlung. Der Staat duldet ihn bis zur strafwürdigen Handlung; diese richtet und straft er, nicht um des Glaubens willen, sondern wegen der Rechtsverletzung. Aber der Staat, sagt man, soll alles tun, um strafwürdige Handlungen zu verhüten. Nun wohl! Es stehe ihm frei, den Glauben, der ihm gefährlich scheint, vertragsmäßig von seiner Gemeinschaft auszuschließen, er bestimme, was einer nicht glauben darf, um an der bürgerrechtlichen Verbindung teilzunehmen![2]

Das kirchliche Richteramt hat das Recht, für Glaubensvergehungen büßen zu lassen, wer sich der Abbüßung freiwillig unterwirft; es hat das Recht, den Unbußfertigen auszuschließen, zu verdammen, zu verfluchen, aber nicht das, ihn zu strafen. Hier ist die unübersteigliche Grenze zwischen Kirche und Staat. Wer das Verdammungsrecht nicht hat, der hat auch nicht das kirchliche Richteramt und ist kein Bischof, die fürstliche Gewalt hat kein Verdammungsrecht: kein Fürst ist Bischof, der Szepter ist kein Hirtenstab. Der Protestantismus hat eine üble Verwirrung angerichtet, als er die Landesherren zu Bischöfen gemacht und dazu gebracht hat, den Szepter als Hirtenstab zu brauchen und den Rechtszwang auf Glaubensmeinungen anzuwenden.[3]

[1] Beiträge usf. Heft 2. Kap. VI. S. 263 u. 264. Vgl. S. 267. — [2] Ebendas. S. 267—269. Vgl. S. 271 u. 272 — [3] Beiträge usf. Heft 2. Kap. VI. S. 269 und 270.

3. Die Kirchengüter.

Es gibt einen Punkt, in welchem Kirche und Staat, deren Gebiete sonst völlig verschieden sind, notwendig ineinander geraten: wenn die Kirche Eigentum hat und damit in die Rechtssphäre eintritt. Die Kirchengüter sind die Hauptquelle der Irrungen zwischen Kirche und Staat. Die Rechtmäßigkeit eines solchen Besitzes muß aus dem Ursprung desselben beurteilt werden. Wie kommt die Kirche zu weltlichem Besitz? Da es der Glaube nicht mit den Dingen dieser Welt zu tun hat, so liegt in ihm weder das Bedürfnis noch das Recht, sich weltliche Dinge anzueignen. Er hat kein Zueignungsrecht, die Kirche als solche kann nicht okkupieren: was sie besitzt, kann sie daher nicht durch Zueignung, sondern nur durch Vertrag erworben haben. In der Aufgabe des Glaubens und der Kirche liegt nicht die weltliche Arbeit. Was daher die Kirche besitzt, kann sie nicht durch Arbeitsverträge, also nur durch Tauschverträge erworben haben: sie hat himmlische Güter gegen irdische eingetauscht, deren sie bedarf, um diejenigen zu erhalten, welche nur in ihrem Dienste leben; diese irdischen Güter empfängt sie durch die Beiträge ihrer Mitglieder, teils vorgeschriebene, teils freiwillige Beiträge.[1]

Nun ist der Vertrag erst dann wirklich vollzogen und rechtskräftig, wenn die beiderseitigen Leistungen erfüllt sind. Dies ist bei dem kirchlichen Tauschvertrage nicht der Fall. Die Kirche empfängt das irdische Gut und verspricht dagegen das himmlische; ihr Versprechen erfüllt sich nicht in der sichtbaren Welt, sondern erst in der unsichtbaren: wir sehen einen Vertrag vor uns, in welchem auf der einen Seite geleistet, auf der anderen nur versprochen wird und auch nur versprochen werden kann. Der kirchliche Tauschvertrag, dieser einzige Ursprung der Kirchengüter, ist und bleibt unerfüllt; daher ist es kein wirklicher, durch die doppelseitige Leistung rechtskräftiger Vertrag, er ist nicht bloß auflösbar, sondern überhaupt nicht zustande gekommen. Der Ursprung aller Kirchengüter ist demnach nicht rechtsgültig, sondern problematisch. Was von ihrem Ursprunge gilt, gilt auch von den Kirchengütern selbst. Das irdische Gut ist in das Eigentum der Kirche nicht wirklich übergegangen, weil das himmlische Gut noch nicht in das Eigentum des anderen übergegangen ist. Dieser bleibt in seinem Eigentumsrecht und kann in jedem Augenblick seine Leistung zurückziehen. Was von allen Erbverträgen gilt, gilt auch

[1] Ebendas. S. 274 u. 275.

von den mit der Kirche geschlossenen: jeder kann sein der Kirche vererbtes Gut zurückfordern, und was der erste Erbe kann, kann auch der letzte.[1]

Die Rechtsansprüche auf weltlichen Besitz werden füglich mit dem Staate ausgemacht, in dessen Pflicht und Gewalt es liegt, die Eigentumsrechte zu schützen. Jene Rechtsstreitigkeiten mit der Kirche werden daher am einfachsten und besten gelöst, wenn jeder seine Ansprüche auf Kirchengüter an den Staat abtritt, sei es gegen oder ohne Entschädigung. So wird am Ende der Staat der einzige Träger aller Rechtsansprüche, die sich auf Kirchengüter beziehen. Da nun der Vertrag, kraft dessen die Kirche weltliche Dinge besitzt, niemals perfekt und daher der kirchliche Besitz kein rechtsgültiges oder rechtskräftiges Eigentum ist, so darf der Staat die beanspruchten Güter einziehen ohne Schadenersatz an die Kirche; und nur wo einzelne Personen als kirchliche Lehnsträger sogenannte Kirchengüter in Besitz haben, kann die Frage entstehen nach einem Recht zwar nicht auf den Besitz, wohl aber auf Schadenersatz. Was den Besitz selbst betrifft, so hat sich der kirchliche Lehnsträger mit seiner Forderung an die Kirche zu halten; vom Staat als dem rechtmäßigen Eigentümer kann er einen Schadenersatz nur in Rücksicht auf die Verbesserungen in Anspruch nehmen, die etwa das Gut in seiner Hand erfahren hat.

Auf diese Weise verwandeln sich nach und nach sämtliche Kirchengüter in Staatseigentum und damit versiegt allmählich die Quelle aller Streitigkeiten zwischen Kirche und Staat. Die letzte Frage handelt „von der Kirche, in Beziehung auf das Recht einer Staatsveränderung“. Das Hauptobjekt derselben ist die Säkularisation der Kirchengüter durch den Staat. Die Lösung nach Fichte ist die Rechtmäßigkeit der Säkularisation.

III. Schlußbetrachtung.

Hier endet der Beitrag. Wir stehen in Fichtes philosophischer Entwicklung am Schluß seiner ersten Periode, am Eingange zur Ausbildung seines eigenen Systems. Dieses ist in den bisherigen Schriften schon in seinem Grundgedanken angelegt. Der Versuch einer Kritik aller Offenbarung löste seine Aufgabe durch die Einsicht in das moralische Gesetz und den sittlichen Zustand der menschlichen Natur, auf dessen Unvollkommenheit und Schwäche sich das Offenbarungsbedürfnis gründet.

[1] Beiträge usf. Heft 2. Kap. VI. S. 276—279.

Das Prinzip der Beurteilung lag in diesen beiden Grundfaktoren des menschlichen Wesens; in dem Ich selbst und seiner Schranke.

Die Untersuchungen über die Rechtmäßigkeit der Denkfreiheit und der Revolution gründen sich auf dasselbe Prinzip, nämlich auf die Einsicht in die unveräußerlichen und veräußerlichen Rechte der menschlichen Natur, deren Inhalt und Unterschied bedingt ist durch das Sittengesetz oder die praktische Vernunft, welche Fichte dem reinen Ich gleichsetzt. Aus diesem Prinzip als dem alleinigen die Erfahrung wie das Wissen überhaupt zu begründen, ist die nächste Aufgabe, deren Lösung die Wissenschaftslehre ausführen will.

Drittes Buch.

Die Wissenschaftslehre.



Erstes Kapitel.

Kritik der Elementarphilosophie und des Änesidemus. Begriff und Aufgabe der Wissenschaftslehre.

I. Fichtes Stellung zu Reinhold, Änesidemus und Maimon.

1. Der Stand des Problems.

Es sind drei Aufgaben, in deren Lösung Fichte fortschreitet: die beiden ersten betrafen den positiven Glauben in der Religion und das positive Recht im Staate, das Objekt der dritten ist die positive Erkenntnis oder die Erfahrung. Es ist das Grundthema der kritischen Philosophie: die Erklärung und Begründung des Wissens. Und zwar handelt es sich, wie er die Aufgabe faßt, um die Begründung des gesamten Wissens aus einem einzigen Prinzip. Der Standpunkt, den Fichte in der Lösung dieser Aufgabe nimmt, ist sowohl in seinem eigenen Entwicklungsgange als in der geschichtlichen Lage der Philosophie selbst vorbereitet. Er hat in Kant seinen Ausgangspunkt, in dem Geiste der Vernunftkritik seine Richtschnur, in Reinhold seinen Vorgänger, in Änesidemus steht ihm der skeptische Gegner, in Maimon der skeptische Anhänger der kritischen Philosophie gegenüber. Auf der einen Seite die Kantische Lehre mit dem Ansatz zur Fortbildung in Reinholds Elementarphilosophie, auf der andern Seite die skeptischen Einwürfe teils gegen den kritischen Standpunkt überhaupt wie die des Änesidemus, teils unter dem kritischen Standpunkt selbst wie die Maimons. In diesem Konflikte kritischer und skeptischer Vorstellungsweisen gibt jeder der dabei wirksamen Faktoren einen bedeutsamen Fingerzeig für den nächsten Fortschritt: Reinhold bezeichnet die Aufgabe, Änesidemus und Maimon den Weg, jener in negativer, dieser in positiver Weise. Von Änesidemus kann man lernen, welche Richtung die kritische Philosophie nicht behalten oder einschlagen darf; von Maimon wird man belehrt, welche Richtung sie nehmen muß. Reinhold ist zielsetzend, Änesidemus und Maimon wegweisend. Man sollte meinen, daß damit für den nächsten Schritt alle Bedingungen gegeben und es nun leicht sei, den richtigen Weg zu finden. Indessen noch gilt es, die kri-

tische Philosophie zwischen zwei gefährlichen Klippen unversehrt hindurchzusteuern, und dazu bedurfte sie einen Steuermann wie Fichte. Entweder wird die Realität des Dinges an sich bejaht, wie Reinhold will, so treibt das Schiff auf Änesidemus zu und wird von hier zurückgeworfen bis auf Hume; oder die Realität des Dinges an sich wird verneint, wie Maimon will, so droht hier ebenfalls der Skeptizismus. Bei dem einen scheitert die kritische Philosophie ganz, bei dem anderen zur Hälfte. So ist der Weg, auf dem sie das gewiesene Ziel glücklich erreicht, noch eine Entdeckungsfahrt, die einen kühnen Denker fordert.

Die Kant-Reinholdische Lehre wird von den Zweifeln des Änesidemus belagert. Die kritische Philosophie aus dieser Lage zu befreien und von der Belagerung jenes Skeptizismus zu entsetzen, ist Fichtes erste Aufgabe. Deshalb schreibt er seine „Rezension des Änesidemus", die schon den Geist der Wissenschaftslehre in sich trägt und ihr den Weg freimacht. Die Widerlegung geschieht von einem Standpunkte aus, der in der Vernunftkritik wurzelt, aber über die Fassung der Kant-Reinholdischen Lehre hinausstrebt. Wenn Änesidemus darin mit Reinhold übereinstimmt, daß die Philosophie die Einheit des Grundsatzes fordere und dieser nur in der Vorstellung gesucht werden könne, so widerspricht Fichte in diesem letzten Punkte beiden. Es gibt für den ersten Satz der gesamten Philosophie einen höheren Begriff als den der Vorstellung.[1] Unmöglich könne diese das oberste Prinzip sein. Alles Vorstellen sei eine synthetische Handlung, alle Synthesis bestehe in der Verknüpfung, setze also Thesis und Antithesis voraus und weise demnach auf ein höheres Prinzip hin. Reinhold gründet seine Theorie der Vorstellung auf den Satz des Bewußtseins. Worauf gründet sich dieser Satz? Auf eine Tatsache, die wir in uns vorfinden, also auf eine empirische Selbstbeobachtung: daher könne streng genommen der Satz des Bewußtseins keine andere Geltung beanspruchen als eine empirische. Dennoch fühlt jeder, der diesen Satz richtig versteht, einen inneren Widerstand, demselben bloß empirische Gültigkeit beizumessen. Das Gegenteil davon läßt sich auch nicht einmal denken. Gründete sich nun dieser Satz wirklich nur auf eine Tatsache, so könnte er keine andere Geltung haben als eine empirische; er muß sich daher auf etwas Anderes, Tieferes gründen, auf etwas, wodurch die Tatsache selbst erst möglich wird: auf eine Tathandlung. Der Satz des Bewußtseins ist wahr, aber er ist nicht der erste, nicht der Grundsatz und das Prinzip

[1] Rezension des Änesidemus. S. W. Abt. I. Bd. I. S. 4 flgd.

der Philosophie. Alle Einwürfe des Änesidemus gegen jenen Satz sind gültig, soweit sie ihn als den ersten Grundsatz aller Philosophie und als bloße Tatsache treffen. Wäre Änesidemus in seiner Kritik nicht weiter gegangen, so hätte er dem Fortschritte der Philosophie einen wirklichen Dienst geleistet.[1]

2. Die Widerlegung des Änesidemus.

Aber er will die kritische Philosophie überhaupt stürzen und den Skeptizismus erneuern: Kant habe Hume nicht widerlegt, im Gegenteil werde er durch jenen selbst widerlegt. Es handelt sich hier nicht um Hume, sondern um den Skeptizismus überhaupt. Wenn durch die Kritik aller Skeptizismus widerlegt ist, so ist es auch der Humesche. Dies aber ist in Wahrheit der Fall. Der Skeptizismus will beweisen, daß die Dinge an sich unerkennbar sind; er gründet sich daher auf die Annahme der Dinge an sich, auf die objektive Gültigkeit dieses Begriffs, auf dem die dogmatische Philosophie ruht. Skeptizismus und Dogmatismus entspringen aus dieser gemeinsamen Wurzel, welche die kritische Philosophie gründlich zerstört hat. Änesidemus sagt: wenn das Ding an sich (das Objekt außer unserem Bewußtsein) unbekannt sei, so könne man nichts von ihm wissen, auch nicht, daß es unmöglich die Ursache unserer Erkenntnis und der Notwendigkeit in unserer Erkenntnis sein könne. Aber es liegt auf der Hand, daß es nicht unbekannt sein könnte, wenn es diese Ursache wäre; daß also mit jener Kantischen Folgerung nichts weiter behauptet wird, als was aus dem Dinge an sich als etwas Unbekanntem selbstverständlich folgt. Nach Kant haben unsere Vorstellungen ihren Grund in unserem Vorstellungsvermögen, welches selbst in dem Gemüte an sich gegründet ist; das Gemüt oder die Vernunft an sich ist der Grund unserer Vorstellungen. Versteht Kant etwa unter dieser Ursache der Vorstellungen etwas von unserem Denken Unabhängiges, ein Ding an sich außerhalb des Bewußtseins? Und wendet er in jener Erklärung eben den Begriff der Ursache auf ein solches Ding an? Man muß keine Zeile der Vernunftkritik verstanden haben, wenn man eine solche Meinung, die dem baren Unsinne gleichkommt, für möglich und für Kantisch hält.[2]

Eine solche Vorstellung von der Kantischen Lehre ist die des Änesidemus. Sein ganzer Skeptizismus hat im Hintergrunde den Begriff der Dinge an sich im dogmatischen Verstande und ist daher selbst nichts

[1] Ebendas. S. 10. — [2] Ebendas. S. 11—13.

weiter als ein sehr anmaßender Dogmatismus. Treffend bemerkt Fichte: „So haben wir denn zum Grunde dieses neuen Skeptizismus ganz klar und bestimmt den alten Unfug, der bis auf Kant mit einem Dinge an sich getrieben worden ist; gegen den selbst dieser und Reinhold sich noch lange nicht laut und stark genug erklärt haben, und der die gemeinschaftliche Quelle aller skeptischen sowohl, als dogmatischen Einwendungen gewesen ist, die sich gegen die kritische Philosophie erhoben haben." „Es ist der menschlichen Natur geradezu unmöglich, sich ein Ding unabhängig von irgendeinem Vorstellungsvermögen zu denken." „Den Gedanken des Änesidemus von einem Dinge, das nicht nur von dem menschlichen Vorstellungsvermögen, sondern von aller und jeder Intelligenz unabhängig, Realität und Eigenschaften haben soll, hat noch nie ein Mensch gedacht, sooft er es auch vorgeben mag, und es kann ihn keiner denken; man denkt allemal sich selbst als Intelligenz, die das Ding zu erkennen strebt, mit hinzu."[1]

Diese Beurteilung und Widerlegung des Änesidemus läßt Fichtes Standpunkt deutlich erkennen. Er hält die kritische Philosophie für wahr, aber entwicklungsbedürftig, ihre Fortbildung könne nur in der Richtung geschehen, welche Reinhold eingeschlagen habe, die aber nur dann zum Ziel führe, wenn sie tiefer begründet werde und in Ansehung des Dinges an sich jeden Rest einer dogmatischen und realistischen Vorstellungsweise ausstoße. Wir finden ihn hier in derselben Richtung mit Maimon, nur daß er diese Richtung, deren Ziel der absolute Idealismus ist, von Grund aus ergreift und systematisch vollendet. Die kritische Philosophie, so schließt Fichte seine Beurteilung, steht nach der Kritik des Änesidemus noch so fest als je, aber es bedarf noch vieler Arbeit, um die Materialien in ein wohlverbundenes und unerschütterliches Ganze zu ordnen.[2]

II. Begriff und Aufgabe der Wissenschaftslehre.

1. Die Wissenschaft als System. Der Grundsatz.

Die Philosophie als ein wohlverbundenes und unerschütterliches Ganze ist die Aufgabe, welche Fichte sich setzt. Diese Aufgabe festzustellen, schreibt er seine Abhandlung „über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie".[3] Soll die Philosophie unwidersprechliche Wissenschaft werden, so muß sie die bisherigen Widersprüche

[1] S. W. Abt. I. Bd. I. S. 19 flgd. — [2] Ebendas. S. 25. — [3] Ebendas. S. 27—81.

und Gegensätze der philosophischen Systeme auflösen: die der dogmatischen Systeme sind in der kritischen Philosophie gelöst, der Gegensatz des dogmatischen und kritischen Systems ist noch offen. Es handelt sich jetzt um ein System, welches diesen Gegensatz auflöst; ein solches ist kaum angelegt, die bisherigen Arbeiten sind nur vorläufig: der geniale Kant, der systematische Reinhold, der vortreffliche Maimon sind die wichtigsten Vorgänger auf der Bahn zu diesem Ziele.[1]

Wie ist Philosophie als Wissenschaft möglich? Wissenschaft ist in sich einig, sie ist ein Ganzes, sie ist nur möglich durch eine solche Verbindung von Sätzen, die ein Ganzes ausmachen, dessen Gewißheit feststeht. Wenn einer von diesen Sätzen nicht gewiß ist, so ist auch das Ganze, das sie bilden, nicht gewiß, also ihre Verbindung keine Wissenschaft; der Begriff der Wissenschaft fordert, daß *alle* in ihr verbundenen Sätze die gleiche Gewißheit haben. Wenn die Gewißheit eines dieser Sätze mit der Gewißheit der anderen in keinem Zusammenhange steht, so ist die Verbindung dieser Sätze kein Ganzes, also keine Wissenschaft; die durchgängige Gewißheit, welche den Charakter der Wissenschaft ausmacht, fordert den einmütigen Zusammenhang aller ihrer Sätze. Von der Gewißheit eines muß die der anderen abhängen: wenn daher *ein* Satz gewiß ist, sind es alle übrigen, sie sind es nur unter dieser Bedingung.

Dieser Satz, von dem die übrigen ihre Gewißheit empfangen, kann nur *einer* sein. Denn wären es mehrere, so würde damit der Charakter der einmütigen Verbindung oder des Ganzen nicht mehr bestehen. Dieser eine Satz, auf den alle übrigen ihre Gewißheit gründen, kann die seinige nicht erst von diesen empfangen; sonst wäre alles ungewiß: er muß daher *vor* der Verbindung mit den anderen gewiß sein und ist deshalb notwendig **der erste Satz oder der Grundsatz.**[2]

Ohne Grundsatz gibt es keine Wissenschaft; nur durch die Einheit des Grundsatzes, dessen Gewißheit feststeht, und durch die Mitteilung dieser Gewißheit an die Reihe der übrigen Sätze ist Wissenschaft möglich. Also sind zur Begründung der Wissenschaft überhaupt diese beiden Fragen zu beantworten: 1. wie ist die Gewißheit des Grundsatzes und wie ist 2. die Mitteilung dieser Gewißheit möglich? Die Wahrheit des Grundsatzes, von dem alles andere abhängt, ist der „innere Gehalt" der Wissenschaft; die notwendige Abfolge der übrigen Sätze ist der Zusammenhang, das System oder die Form der Wissenschaft. Jene beiden Grundfragen

[1] Vorrede zur ersten Ausgabe. S. 29–32. — [2] Ebendas. Abschn. I. § 1. S. 38–43.

lassen sich daher auch so ausdrücken: wie ist Gehalt und Form der Wissenschaft überhaupt möglich? Die Auflösung dieser Frage oder die Einsicht in diese beiden Grundbedingungen alles Wissens ist selbst eine Wissenschaft: sie ist die Wissenschaft, welche die Möglichkeit des Wissens erklärt, also „eine Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt", d. h. Wissenschaftslehre. Ohne Wissenschaftslehre gibt es keine Philosophie als „evidente Wissenschaft".[1]

Die Aufgabe der Wissenschaftslehre ist die Begründung des Wissens nach Inhalt und Form, also die Begründung aller bestimmten Wissenschaften, deren jede ein System bildet, welches von einem bestimmten Grundsatze abhängt. Keine dieser besonderen Wissenschaften rechtfertigt ihren Grundsatz und ihre systematische Form; beides gehört zu den vorausgesetzten Bedingungen, unter denen jede ihre besonderen Aufgaben löst. Was die besonderen Wissenschaften voraussetzen müssen, das hat die Wissenschaftslehre zu begründen: sie hat die Bedingungen nach Inhalt und Form zu beweisen, auf denen die übrigen Wissenschaften ruhen, ohne sie beweisen zu können. Nun aber ist die Wissenschaftslehre selbst auch Wissenschaft und bedarf als solche des Inhaltes und der Form, des Grundsatzes und des systematischen Zusammenhangs, welche beide sie nirgends woher entlehnen, sondern nur aus sich selbst schöpfen kann. Wie also kommt die Wissenschaftslehre zu ihrem Grundsatz und zu ihrem System? Worin bestehen beide?

Die Wissenschaftslehre kann ihren Grundsatz aus keinem anderen Satze beweisen, denn sonst wäre derselbe kein Grundsatz; auch aus keiner höheren Wissenschaft, denn sonst wäre sie nicht Wissenschaftslehre: ihr Grundsatz ist daher notwendig unbeweisbar und doch vollkommen gewiß. Er kann also durch keinen anderen Satz, sondern nur durch sich selbst gewiß sein; er kann keine mittelbare, sondern nur eine unmittelbare Gewißheit haben. Wie ist das möglich?[2] Jeder Satz ist bestimmt durch seinen Gehalt (Subjekt und Prädikat) und seine Form (Verbindung beider). Soll der Satz durch sich selbst gewiß sein, so kann sein Gehalt und seine Form nicht durch einen anderen Satz bestimmt werden, sondern diese seine beiden Elemente müssen sich so verhalten, daß durch den Gehalt die Form und durch die Form der Gehalt vollkommen bestimmt wird. Ein solcher Satz ist durch sich selbst gewiß, er ist der absolut erste Satz, der Grundsatz der Wissenschaftslehre.

[1] Vorrede zur ersten Ausgabe. Abschn. I. § 1. S. 43—45. — [2] Ebendas. § 2. S. 45—48.

Soll es außer jenem Satz noch andere Grundsätze geben, so können diese nicht im absoluten, sondern nur im relativen Sinn Grundsätze oder erste Sätze sein, d. h. solche, die zum Teil durch den Grundsatz bestimmt, zum Teil durch sich selbst gewiß sind. Nun sind die Teile, in denen der Satz besteht, Inhalt und Form. Also können die relativen Grundsätze nur solche Sätze sein, in denen entweder bloß der Gehalt oder bloß die Form durch den Grundsatz bestimmt, dagegen im ersten Fall die Form, im zweiten der Gehalt durch sich selbst gewiß sind. Diese relativen Grundsätze können daher, wenn sie überhaupt möglich sind, nur zwei Sätze sein, von denen der eine in Ansehung der Form, der andere in Ansehung des Gehaltes unbedingt ist; daher die Wissenschaftslehre überhaupt in keinem Falle mehr als drei Grundsätze haben kann: einen absolut ersten und zwei relativ erste. Der absolut erste Grundsatz ist nur einer.[1]

2. Die Gewißheit und Einheit des Grundsatzes.

Von diesem absolut ersten Satze hängen die übrigen sämtlich ab, sie sind durch ihn bedingt, die beiden nächsten (möglicherweise) relativ, d. h. nur in einem ihrer beiden Faktoren, entweder bloß dem Inhalte oder bloß der Form nach, alle folgenden ganz, sowohl nach ihrem Inhalte als nach ihrer Form. Mithin ist durch den absolut ersten Satz der Wissenschaftslehre die notwendige Abfolge aller ihrer Sätze, die bestimmte Stelle jedes einzelnen, also die Ordnung des Ganzen vollkommen bedingt: diese Ordnung ist die systematische Form, welche daher die Wissenschaftslehre nicht von außen entlehnt, sondern lediglich aus sich selbst schöpft: sie schöpft aus sich Inhalt und Form, sie ist mithin völlig in sich gegründet, in keiner anderen Wissenschaft. Alle übrigen Wissenschaften sind in der Wissenschaftslehre gegründet, jede derselben hat ihren eigentümlichen Grundsatz, alle diese besonderen Grundsätze sind Sätze der Wissenschaftslehre, also in deren erstem Grundsatz enthalten und begründet: dieser erste Grundsatz muß darum den Gehalt aller Wissenschaften in sich tragen, sein Gehalt ist der Gehalt schlechthin, der absolute Gehalt des Wissens.[2]

Wenn es einen solchen Satz von solchem Werte nicht gibt, so gibt es keine Wissenschaftslehre, kein Fundament und kein System des menschlichen Wissens, also überhaupt kein Wissen. Denn setzen wir, daß von einem einmütigen System des Wissens nicht die Rede sein könne, so ist

[1] Vorrede zur ersten Ausgabe. Abschn. I. § 2. S. 49 flgd. — [2] Ebendas. S. 51 und 52.

nur zweierlei möglich: entweder es gibt überhaupt keinen absolut ersten Grundsatz, keinen Satz von unmittelbarer Gewißheit, von dem die übrigen Sätze abhängen, dann ist das Wissen eine endlose Reihe; oder es gibt Grundsätze, aber nicht einen, sondern mehrere, die keinen Zusammenhang haben, also isolierte Grundsätze sind, dann besteht das Wissen in mehreren endlichen Reihen, die auseinanderfallen. Ist die Reihe endlos, so ist sie nie vollendet, nie fertig, nie begründet, also nie gewiß, da möglicherweise in der Fortsetzung der Reihe ein Grund auftreten kann, der alles bisher Gewußte zunichte macht. Gibt es dagegen mehrere endliche Reihen ohne gegenseitigen Zusammenhang, so bilden diese eine Menge von Fäden, aber kein Gewebe, ein Aggregat von Kammern, aber kein zusammenhängendes Gebäude, ein Labyrinth, aber keine Wohnung; das Licht fehlt, wir bleiben bei allen unseren Reichtümern arm, weil wir dieselben nie überschlagen, nie als ein Ganzes betrachten und nie wissen können, was wir eigentlich besitzen. „Unser Wissen wäre nie vollendet; wir müßten täglich erwarten, daß eine neue angeborene Wahrheit sich in uns äußere, oder die Erfahrung uns ein neues Einfaches geben würde. Wir müßten immer bereit sein, uns irgendwo ein neues Häuschen anzubauen."

Im ersten Falle ist unser Wissen fragmentarisch und ungewiß, im zweiten nicht weniger fragmentarisch und bloß aggregativ, in keinem von beiden gibt es wirkliches Wissen. Wissen ist nur möglich, wenn es ein einiges System des Wissens gibt, dieses nur unter der Bedingung der Wissenschaftslehre, welche selbst nur möglich ist auf Grund jenes absoluten ersten, durch sich selbst völlig gewissen Satzes, der allen anderen Sätzen Gehalt und Form gibt.[1]

III. Das Verhältnis der Wissenschaftslehre zu den Wissenschaften.

Die Aufgabe der Wissenschaftslehre ist demnach festgestellt: sie soll 1. den Gehalt aller Wissenschaften, 2. deren Form bestimmen, 3. eine Wissenschaft für sich ausmachen, deren Objekt sich von den Objekten der übrigen Wissenschaften unterscheidet. Wenn die Wissenschaftslehre den Gehalt aller Wissenschaften bestimmt und begründet, ohne mit ihnen zusammenzufallen, so muß sie erstens das Gebiet des menschlichen Wissens vollkommen erschöpfen, und es muß zweitens eine Grenze geben, welche

[1] Vorrede zur ersten Ausgabe. Abschn. I. § 2. S. 52–54.

das Gebiet der Wissenschaftslehre von dem der übrigen Wissenschaften unterscheidet. Wo ist die Bürgschaft, daß sie die erste Bedingung wirklich erfüllt, und welches ist die Grenze zwischen ihr und den anderen Wissenschaften? Wenn die Wissenschaftslehre die Form aller Wissenschaften bestimmt, so tut sie dasselbe, was auch die Logik leisten will: wie also verhält sich die Wissenschaftslehre zur Logik? Wenn die Wissenschaftslehre sich darin von allen übrigen Wissenschaften unterscheidet, daß sie die Möglichkeit des Wissens überhaupt oder das System des menschlichen Wissens zu ihrem Objekt hat, so muß gefragt werden: wie verhält sich die Wissenschaftslehre zu diesem ihrem Objekte?[1]

1. Die Universalität und Grenze der Wissenschaftslehre.

Der Grundsatz der Wissenschaftslehre soll absolut erschöpfend sein. Kann er es sein? Wie können wir wissen, daß er es ist? Wie können wir wissen, daß der Grundsatz selbst völlig erschöpft ist und völlig erschöpfend? Der Grundsatz ist erschöpft, wenn alle in ihm enthaltenen Sätze auch wirklich abgeleitet sind, keiner zu viel und keiner zu wenig. Ein Satz zu viel wäre ein solcher, der nicht wirklich aus dem Grundsatze folgt, der unabhängig von demselben existiert, der also wahr bleibt, auch wenn der Grundsatz falsch ist. Es wird auf diese Probe ankommen, die sich machen läßt. Ein Satz zu wenig wäre eine Lücke in dem System. Wenn das System völlig geschlossen ist, so hat es keine Lücke, so ist in ihm kein Satz zu wenig; es ist völlig geschlossen, wenn es einen Kreislauf beschreibt, sodaß am Ende sich der Grundsatz selbst als letztes Resultat ergibt und das System auf diese Weise in seinen Anfang zurückkehrt. Dies ist die in der Sache selbst gelegene Probe. So sind in der Wissenschaftslehre selbst die Bedingungen enthalten, aus denen sich erkennen läßt, ob der Grundsatz erschöpft ist. Die Erschöpfung des Grundsatzes ist noch nicht die Erschöpfung aller Wissenschaften durch den Grundsatz. Diese letztere leuchtet ein, wenn es keinen wahren Satz gibt, weder einen vorhandenen noch einen künftigen, der nicht aus dem Grundsatze folgt oder in ihm enthalten ist. Wodurch aber verbürgt der Grundsatz eine solche absolute Tragweite? Dadurch, daß er selbst die Bedingung ausmacht, unter welcher allein ein System des menschlichen Wissens möglich ist; ein Satz, der dem Grundsatze widerspricht, müßte zugleich dem System des einigen Wissens wider-

[1] Vorrede zur ersten Ausgabe. Abschn. I. § 3. S. 55–57

sprechen, also selbst außer dem Zusammenhange alles Wissens sich finden, er könnte daher niemals ein Satz der Wissenschaft, also kein wahrer Satz sein.[1]

Ist nun die Wissenschaftslehre vermöge ihres Grundsatzes absolut erschöpfend, wo ist die Grenze zwischen ihr und den anderen Wissenschaften? Jeder Grundsatz einer besonderen Wissenschaft ist zugleich ein Satz der Wissenschaftslehre. Wie wird ein Satz der Wissenschaftslehre Grundsatz einer besonderen Wissenschaft? Was muß zu einem solchen Satze hinzukommen, um aus ihm eine besondere Wissenschaft hervorgehen zu lassen? In dieser Bedingung liegt die gesuchte Grenze. Jeder Satz der Wissenschaftslehre ist der Ausdruck einer notwendigen Handlung der Intelligenz, vermöge deren eine Vorstellung zustande kommt, ohne welche die Intelligenz nicht sein kann; wogegen jeder Grundsatz einer besonderen Wissenschaft eine Handlung bestimmt, welche die Wissenschaftslehre nicht fordert, sondern freiläßt. Eine so bestimmte freie Handlung muß zu der notwendigen Handlung der Intelligenz hinzutreten, um aus dem Satz der Wissenschaftslehre den Grundsatz einer besonderen Wissenschaft zu machen. So ist der Raum eine notwendige Vorstellung der Intelligenz, welche die Wissenschaftslehre in ihrer Notwendigkeit dartut; dagegen ist die Geometrie nicht möglich ohne die durch Regeln bestimmte Konstruktion der Figuren: diese Konstruktion ist eine willkürliche Handlung, welche die Wissenschaftslehre frei läßt. Hier ist die Grenze zwischen der Wissenschaftslehre und der Geometrie. So ist die Vorstellung einer gesetzmäßig geordneten Natur (Sinnenwelt) eine notwendige Handlung der Intelligenz und fällt als solche in das Gebiet der Wissenschaftslehre; dagegen ist die Begründung und Anwendung der besonderen Naturgesetze, d. h. die Naturwissenschaft nur möglich durch das Experiment, d. h. durch eine willkürliche Handlung, welche die Wissenschaftslehre freiläßt. Hier ist die Grenze zwischen dem Gebiet der Wissenschaftslehre und dem der Naturwissenschaften.[2]

2. Wissenschaftslehre und Logik.

Wie verhält sich die Wissenschaftslehre zur Logik? Diese Frage fällt zusammen mit der nach der Grenze zwischen der Logik und Wissenschaftslehre, und in dieser Form läßt sie sich unter dem eben bestimmten

[1] Vorrede zur ersten Ausgabe. Abschn. II. § 4. S. 57 u. 59. § 5. S. 59—62. —
[2] Ebendas. S. 62—66.

Gesichtspunkte beantworten. Die Wissenschaftslehre hat zu ihrem Gegenstande den Gehalt und die Form alles Wissens; die Logik will es bloß mit der Form des Wissens zu tun haben, mit der bloßen, abgesonderten Form. Diese Absonderung, welche die Form für sich betrachtet, ist nur durch den Akt der Reflexion und Abstraktion möglich, die eine ebenso willkürliche oder freie Handlung ist, als die Konstruktion in Rücksicht der Geometrie und das Experiment in Rücksicht der Physik. Die Logik beruht daher ebenfalls auf einer Handlung, welche die Wissenschaftslehre freiläßt: sie ist ein künstliches Produkt des Geistes, während die Wissenschaftslehre ein notwendiges ist. Was die Logik betrachtet, das begründet und bestimmt die Wissenschaftslehre: daher ist jene selbst durch diese begründet und bestimmt, sie kann daher auch nur aus ihr geschöpft werden, nicht aber die Wissenschaftslehre aus der Logik.[1]

3. Das Objekt der Wissenschaftslehre.

Wie verhält sich endlich die Wissenschaftslehre zu ihrem eigenen Objekt? Dieses besteht in dem System des menschlichen Wissens, in den notwendigen und gesetzmäßigen Handlungen des menschlichen Geistes, auf denen alles Wissen beruht. Das Objekt der Wissenschaftslehre ist daher in Rücksicht auf das Was und das Wie, auf den Gehalt und die Form vollkommen bestimmt. Dieses Objekt existiert, diese Handlungen geschehen unabhängig von der Wissenschaftslehre, d. h. unabhängig von unserer Erkenntnis derselben. Die Wissenschaftslehre macht nicht erst die Gesetze, nach denen der menschliche Geist verfährt, sondern sie betrachtet nur diese notwendige Handlungsweise und stellt die Handlungen in ihrer notwendigen Folge dar; sie ist nicht ihr Gesetzgeber, sondern ihr Historiograph, nicht der Zeitungsschreiber, der Notwendiges und Zufälliges durcheinandermischt, sondern der pragmatische Geschichtsschreiber, der nur die notwendige Kette der Begebenheiten darstellt.[2]

Die Wissenschaftslehre erkennt, was der menschliche Geist (notwendig) tut, sie erhebt das System der notwendigen Handlungen des menschlichen Geistes ins Bewußtsein: diese Erhebung ist auch eine Handlung, keine notwendige, denn sie fällt nicht in das zu erkennende System der Handlungen, also eine freie. Die Wissenschaftslehre kann daher nur durch eine Handlung entstehen, welche mit Freiheit das Bewußtsein auf die

[1] Vorrede zur ersten Ausgabe. Abschn. II. § 6. S. 66—70. — [2] Ebendas. § 7. S. 70 flgd. S. 77.

notwendigen Handlungen des menschlichen Geistes richtet, nur die notwendigen betrachtet und deshalb von der Vermischung mit den zufälligen absondert, jede dieser notwendigen Handlungen für sich betrachtet, unvermischt mit einer anderen, um sie rein darzustellen und genau zu erkennen, welche Stelle in dem Systeme des Ganzen diese Handlung einnimmt. So ist die Wissenschaftslehre nur möglich durch den freien Akt der Reflexion und Abstraktion, sie ist eben darum auch der Gefahr ausgesetzt, daß sie in dieser Handlung einer reflektierenden Abstraktion fehlgreift und das Notwendige mit dem Zufälligen verwechselt.[1]

Das System des menschlichen Geistes, d. h. der menschliche Geist in seinen notwendigen Handlungen, in der Erfüllung seiner Gesetze ist schlechthin gewiß und unfehlbar. Wenn die Wissenschaftslehre dieses System vollkommen trifft, so ist sie ebenso gewiß, ebenso unfehlbar. Aber ob sie es trifft, ist nicht gewiß. Es ist möglich, daß sie irrt, denn die Darstellung jenes Objekts geschieht durch Reflexion, und die Reflexion ist eine Tat der Freiheit. Was die Wissenschaftslehre in ihrer Einsicht leitet und macht, daß ihre Darstellung das Objekt durchdringt, ist zunächst das richtige Gefühl, der Wahrheitssinn, das Genie, welches der Philosoph nicht weniger bedarf als der Dichter oder der Künstler, nur in einer anderen Art.[2]

In der Wissenschaftslehre wird der menschliche Geist oder das Ich in seinen notwendigen Handlungen vorgestellt. Die Wissenschaftslehre oder das Ich als philosophierendes Subjekt ist nur vorstellend, betrachtend, dagegen sind die notwendigen Handlungen des menschlichen Geistes oder das Ich als Objekt des Philosophierens nicht bloß vorstellender Natur; wenigstens ist leicht vorauszusehen, daß die Vorstellung einen tieferen Grund haben muß, aus dem sie hervorgeht, daß sie deshalb zwar die höchste und absolut erste Handlung des Philosophen, aber nicht auch die absolut erste Handlung des menschlichen Geistes sein wird. Das System der notwendigen Handlungen des menschlichen Geistes ist umfassender als das der notwendigen Vorstellungen und fällt nicht ohne Rest mit diesem zusammen. Daher kann eine Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens wohl eine nützliche Propädeutik der Wissenschaft, aber keineswegs die Wissenschaftslehre selbst sein.[3] Eben deshalb hat auch Reinhold das Ziel nicht erreicht und die von ihm selbst gesetzte Aufgabe nicht

[1] Vorrede zur ersten Ausgabe. Abschn. II. § 7. S. 71 flgd. [2] Ebendas. S. 73. — [3] Vorrede zur ersten Ausgabe. Abschn. II. § 7. S. 80.

wahrhaft gelöst; seine Elementarphilosophie ist Propädeutik geblieben, während sie Fundamentalphilosophie sein wollte. Diese ist notwendig, aber nur als Wissenschaftslehre möglich.

Zweites Kapitel.

Der Standpunkt zur Auflösung des Problems der Wissenschaftslehre.

I. Die beiden Einleitungen in die Wissenschaftslehre.

Begriff und Aufgabe der Wissenschaftslehre sind festgestellt. Jetzt soll der Standpunkt gefunden werden, unter welchem die Aufgabe zu lösen ist, der Weg, der zu diesem Standpunkt führt: die Propädeutik der Wissenschaftslehre. Die Sache liegt einfach genug, um aus sich selbst ohne Voraussetzung eines besonderen philosophischen Systems einleuchten zu können. Da aber die Wissenschaftslehre selbst unter geschichtlich gegebenen Systemen auftritt und aus einem derselben unmittelbar hervorgeht, nämlich aus dem Kantischen, so wird sie den Schulphilosophen, namentlich den Kantianern gegenüber, noch einer besonderen Einführung bedürfen. Im Rückblick auf das schon entwickelte System der Wissenschaftslehre schreibt Fichte im Jahre 1797 seine beiden Einleitungen, deren zweite ausdrücklich für solche Leser bestimmt ist, „die schon ein philosophisches System haben". Diese Einleitungen sind Meisterstücke didaktischer Kunst, und namentlich darf die erste, weil sie am wenigsten voraussetzt und darum am elementarsten und einfachsten verfährt, als ein bewunderungswürdiges Zeugnis gelten, bis zu welchem Grade einer wahrhaft leuchtenden und siegreichen Klarheit Fichte die Grundlegung seines Standpunktes in der Gewalt hatte.

Die wichtigste Auseinandersetzung hat die Wissenschaftslehre mit dem System, aus dem sie entspringt. Ausdrücklich erklärt Fichte in der Vorerinnerung zu der ersten Einleitung: die Wissenschaftslehre sei die wohlverstandene kritische, d. h. Kantische Philosophie, ihre Notwendigkeit liege darin, daß die Lehre Kants nicht verstanden worden sei; die philosophische Literatur seit der Erscheinung der Kantischen Kritiken habe ihn zur Genüge überzeugt, „daß diesem großen Manne sein Vorhaben, die Denkart des Zeitalters über Philosophie, und mit ihr über alle Wissen-

schaft, aus dem Grunde umzustimmen, gänzlich mißlungen sei; indem kein einziger unter seinen zahlreichen Nachfolgern bemerke, wovon eigentlich geredet werde". Er habe beschlossen, sein Leben einer von Kant ganz unabhängigen Darstellung jener großen Entdeckung zu widmen. „Ich habe von jeher gesagt, und sage es wieder, daß mein System kein anderes sei als das Kantische. Das heißt: es enthält dieselbe Ansicht der Sache, ist aber in seinem Verfahren ganz unabhängig von der Kantischen Darstellung. Ich habe dies gesagt, nicht um durch eine große Autorität mich zu decken, oder meiner Lehre eine Stütze außer ihr selbst zu suchen; sondern um die Wahrheit zu sagen, um gerecht zu sein." „Kant ist bis jetzt ein verschlossenes Buch, und was man aus ihm herausgelesen hat, ist gerade dasjenige, was in ihn nicht paßt, und was er widerlegen wollte." Nur einer habe neulich einen Wink gegeben, der auf das richtige Verständnis hindeute. Unter diesem Wink meint Fichte die Beck'sche Lehre.[1]

II. Die erste Einleitung. Der Standpunkt des Idealismus.

1. Die Wahl zwischen Idealismus und Dogmatismus.

Die Philosophie soll das Wissen oder das System unserer notwendigen Vorstellungen begründen. Es gibt Vorstellungen in uns, die von dem Gefühle der Freiheit begleitet sind: unsere willkürlichen Vorstellungen; es gibt andere, die von dem Gefühle der Notwendigkeit begleitet werden und sich darin von den willkürlichen unterscheiden, Vorstellungen, die wir haben müssen: das System dieser notwendigen Vorstellungen nennen wir Erfahrung. Was ist der Grund der Erfahrung? Die Beantwortung dieser Frage ist die Aufgabe der Philosophie: um dieser Aufgabe willen ist sie Wissenschaftslehre.[2]

Grund und Begründetes sind zweierlei. Der Grund der Erfahrung kann nicht die Erfahrung selbst sein, er liegt vor aller Erfahrung und darum notwendig außerhalb derselben; die Wissenschaftslehre kann deshalb ihr Objekt nur finden, indem sie von der Erfahrung abstrahiert oder, was dasselbe heißt, die Erfahrung selbst in ihre Elemente auflöst. Nun ist die Erfahrung ein Produkt aus zwei Faktoren, sie besteht in den Vorstellungen der Dinge, also in der Verbindung von Vorstellung und Ding: in dieser Synthese, deren Auflösung die beiden Elemente voneinander

[1] Erste Einleitung. Vorerinnerung. S. W. Abt. I. Bd. I. S. 419 flgd. — [2] Ebendaselbst Nr. 1. S. 422—424.

sondert, die Vorstellung oder Intelligenz auf der einen, das Ding auf der anderen Seite. Der von aller Erfahrung unabhängige Grund unserer Vorstellung heißt die Intelligenz an sich, der von aller Erfahrung unabhängige Grund der Dinge das Ding an sich. Nun ist der (außer aller Erfahrung liegende) Grund der Erfahrung das Prinzip der Wissenschaftslehre; diese abstrahiert also von der Erfahrung entweder die Intelligenz an sich oder das Ding und nimmt demgemäß entweder die Intelligenz an sich oder das Ding an sich zu ihrem Prinzip.[1]

Der Standpunkt, welcher sich auf die Intelligenz an sich gründet, ist der Idealismus; der entgegengesetzte, der sich auf das Ding an sich gründet, der Dogmatismus. Mithin kann der Standpunkt der Wissenschaftslehre nur drei mögliche Fälle haben: entweder sie ist Idealismus oder Dogmatismus oder eine Mischung aus beiden. Da aber jene beiden Systeme einander völlig entgegengesetzt sind, so kann die Verbindung beider nur einen Widerspruch ergeben, der jede Folgerichtigkeit, also jede Möglichkeit eines Systems aufhebt und daher einen Fall setzt, dessen Hinfälligkeit sofort einleuchtet. Folglich gibt es nur zwei mögliche Standpunkte: die Wissenschaftslehre ist entweder Idealismus oder Dogmatismus.[2]

Zunächst erscheinen beide Systeme, jedes in seiner Weise, vollkommen folgerichtig; sie widerstreiten einander und widerlegen sich gegenseitig, also wird keines durch das andere so widerlegt, daß sich aus objektiven Gründen der Sieg des einen oder des anderen entscheidet; beide erscheinen von gleichem Wert, und da man sie nicht zugleich annehmen kann, ohne sich selbst zu widerstreiten, so wird vielleicht der einzige Ausweg sein, daß man keines von beiden annimmt: diesen Ausweg ergreift der Skeptizismus. Damit aber fällt die ganze Aufgabe, deren Notwendigkeit bereits feststeht: daher ist der Skeptizismus unmöglich; die Entscheidung muß zwischen Idealismus und Dogmatismus getroffen werden.[3]

Der Dogmatismus hat seine eigene unbestreitbare Folgerichtigkeit. Wenn er folgerichtig verfährt, so muß er einsehen, daß er das Ding an sich niemals im Bewußtsein nachweisen, daß dieses nie Objekt des Bewußtseins werden kann, daß aus demselben das Bewußtsein sich nie erklären läßt, daß unter diesem Prinzip alle Dinge als notwendige Wirkungen begriffen werden müssen, also Selbständigkeit, Freiheit, Intelligenz

[1] Ebendas. Nr. 2 u. 3. S. 424 u. 425. — [2] Ebendas. S. 426. — [3] Ebendas. Nr. 5. S. 429–432.

unmöglich und darum folgerichtigerweise zu verneinen sind. Die Verneinung der Freiheit ist Fatalismus, die der Intelligenz ist Materialismus: daher muß der konsequente Dogmatismus notwendig fatalistisch und materialistisch ausfallen. In dieser Folgerichtigkeit bildet er ein in sich abgeschlossenes, auf seinem Standpunkt unbestreitbares, dem Idealismus völlig entgegengesetztes und unzugängliches System.[1]

Nehmen wir beide Systeme in dieser ihrer folgerichtig entwickelten einander entgegengesetzten Natur, so scheint die Entscheidung zwischen beiden durch keine Art der Widerlegung möglich. Soll dennoch eine Wahl getroffen werden, so bleibt nur übrig, daß man eines dem anderen vorzieht. Aber was wir vorziehen und wählen, ist durch die Richtung des Willens, des Interesses, der Neigung bedingt. Intelligenz an sich und Ding an sich sind Prinzipien. Über letzte Erkenntnisgründe entscheiden keine höheren. Was also in diesem Falle entscheidet, können nicht mehr Gründe der Erkenntnis, sondern nur noch Gründe des Willens oder Motive sein, d. h. Interessen und Neigungen. Welche Interessen und Neigungen es sind, die sich für die eine oder andere Seite entscheiden, das läßt sich genau bestimmen. Auf der einen Seite steht die Selbständigkeit der Intelligenz, unser eigenes geistiges Wesen als Prinzip, mit ihm unsere Freiheit; auf der anderen die Selbständigkeit des Dinges an sich, der gegenüber wir uns als bloße Wirkungen einer von uns unabhängigen Ursache betrachten müssen, also als abhängige, durchaus unselbständige und unfreie Wesen. Auf der einen Seite steht unser Ich als produktives Wesen, auf der andern als bloßes Produkt. Diese beiden Standpunkte üben auf die Neigungen und Bedürfnisse des Menschen eine unwillkürliche Anziehungskraft. Die einen, weil sie selbständig sind und sein wollen, haben das Bedürfnis, an die Selbständigkeit der Intelligenz und damit an die Freiheit zu glauben: in diesem Glauben ergreifen sie das Prinzip des Idealismus; die anderen, weil sie in ihrer ganzen Art zu denken und zu empfinden nichts weiter sind als Produkte der Dinge, weil sie diese Abhängigkeit lieben und diesen Zustand der Knechtschaft bequem finden, haben das Bedürfnis, an die Selbständigkeit der Dinge unmittelbar zu glauben und mittelbar an ihre eigene Abhängigkeit und Ohnmacht: in diesem Glauben ergreifen sie das Prinzip des Dogmatismus. Jene sind geborene Idealisten, diese geborene Dogmatiker. So entscheidet zuletzt die Willensrichtung, der Charakter, die angeborene Art über die

[1] Ebendas. S. 430 u. 431.

Wahl des philosophischen Standpunktes. „Was für eine Philosophie man wähle," sagt Fichte vortrefflich, „hängt sonach davon ab, was für ein Mensch man ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben." „Zum Philosophen — wenn der Idealismus sich als die einzige wahre Philosophie bewähren sollte — zum Philosophen muß man geboren sein, dazu erzogen werden, und sich selbst dazu erziehen: aber man kann durch keine menschliche Kunst dazu gemacht werden."[1]

2. Die Unmöglichkeit des Dogmatismus.

Indessen entscheidet über den Wert und die Tauglichkeit der beiden Systeme doch nicht bloß die Neigung. Denn es handelt sich nicht allein um die Richtigkeit ihrer Folgerungen, sondern auch um die Lösung einer Aufgabe, um die Erklärung des Wissens oder der Erfahrung, mit dieser Aufgabe müssen wir die beiden Systeme vergleichen und daran ihre Tauglichkeit prüfen: dies ist ein Maßstab der Beurteilung, der keineswegs bloß aus der Neigung geschöpft wird. Ist der Dogmatismus vermöge seines Prinzips vollkommen unfähig, die Erkenntnis zu erklären, so ist er auch unfähig, sich selbst zu erklären; und da er doch selbst ein Erkenntnissystem sein will, so ist er kraft seines eigenen Prinzips selbst unmöglich: das ist es, was den Dogmatismus scheitern läßt. Er macht das Ding an sich zum Realgrund der Dinge, er begreift diese als notwendige Wirkungen, die aus dem Dinge an sich hervorgehen und in ununterbrochener Kette einander folgen, er kann sie nicht anders als so begreifen. Unter seinem Gesichtspunkt ist die Kette der Dinge ein fortlaufender, einförmiger Kausalnexus, in welchem die Erscheinungen auseinander hervorgehen, aber keine je imstande ist, sich selbst gegenständlich zu werden. Jedes Glied dieser Kette wirkt nach außen, keines ist fähig zu einer auf sich selbst zurückwirkenden Tätigkeit: in dieser einförmigen Kette gibt es nirgends einen Punkt, wo das Ding sich in Vorstellung umwandelt, wo es Objekt der Intelligenz wird, wo aus dem Dinge die Intelligenz hervorgeht.

Die Kausalität beschreibt eine einfache, reelle Reihe; die Intelligenz ist eine doppelte: sie ist und weiß zugleich dieses ihr Sein. Was sie ist,

[1] Ebendas. S. 432—435.

ist sie zugleich für sich, sie ist Tätigkeit und zugleich deren Anschauung, sie sieht sich selbst zu: sie ist diese doppelte Reihe des Seins und des Sehens. Die Kausalität ist nur reelle Reihe, die Intelligenz ist reelle und ideelle Reihe zugleich; aus jener einfachen, bloß reellen Reihe kann nie diese Doppelreihe, die reell und ideell zugleich ist, werden. Die Reihe der Kausalität bleibt immer einfach, in dieser Reihe ist daher der Übergang vom Sein zum Vorstellen unmöglich. Ebenso unmöglich ist es, daß der Dogmatismus aus dem Dinge an sich die Vorstellung, die Möglichkeit der Intelligenz und der Erfahrung erklärt. Unter seinem Gesichtspunkt ist die Erkenntnis und damit er selbst unmöglich. Unter den denkbaren Standpunkten der Philosophie ist daher, wenn wir dieselben durch die Aufgabe beurteilen, die sie lösen sollen, der Idealismus der einzig mögliche. „So verfährt der Dogmatismus", sagt Fichte, „allenthalben und in jeder Gestalt, in der er erscheint. In die ungeheure Lücke, die ihm zwischen Dingen und Vorstellungen übrigbleibt, setzt er statt einer Erklärung einige leere Worte, die man zwar auswendig lernen und wiedersagen kann, bei denen aber schlechthin noch nie ein Mensch etwas gedacht hat, noch je einer etwas denken wird. Wenn man nämlich sich bestimmt die Weise denken will, wie das vorgegebene geschehe, so verschwindet der ganze Begriff in einen leeren Schaum. Der Dogmatismus kann sonach sein Prinzip nur wiederholen, es sagen, und immer wieder sagen; aber er kann von ihm aus nicht zu dem zu erklärenden übergehen, und es ableiten. In dieser Ableitung aber besteht eben die Philosophie. Der Dogmatismus ist sonach, auch von seiten der Spekulation angesehen, gar keine Philosophie, sondern nur eine ohnmächtige Behauptung und Versicherung. Als einzig-mögliche Philosophie bleibt der Idealismus übrig."[1]

3. Der kritische Idealismus. Fichte und Beck.

Damit ist der Standpunkt der Wissenschaftslehre gefunden, der einzige, unter dem ihre Aufgabe gelöst werden kann: ihr Standpunkt ist der Idealismus, ihr Prinzip die Intelligenz an sich. Was sie aus diesem Prinzip erklären soll, ist die Erfahrung, das System unserer notwendigen Vorstellungen: sie soll zeigen, wie aus der Intelligenz die Erfahrung entsteht; also muß die Intelligenz begriffen werden als deren hervorbringender Grund. Dieser hervorbringende Grund kann die Intelligenz

[1] Ebendas. Nr. 6. S. 435–440.

nur als ein tätiges und zwar nach bestimmten Gesetzen tätiges Prinzip sein. Wenn die Intelligenz durch ihre eigene Natur genötigt ist, auf eine gewisse Weise zu handeln, so ist, was sie hervorbringt, ein notwendiges Produkt, also eine von dem Gefühl der Notwendigkeit begleitete Vorstellung, d. h. Erfahrung. Der Idealismus wird demnach nur dann seine Aufgabe lösen und die Erfahrung wirklich erklären können, wenn er (die Intelligenz an sich nicht bloß zum Prinzip macht, sondern) voraussetzt, daß die Intelligenz nach notwendigen Gesetzen handelt. Diese Fassung des Prinzips bezeichnet den kritischen oder transszendentalen Idealismus.[1]

Der Standpunkt der Wissenschaftslehre, näher bestimmt, kann demnach kein anderer sein als der des kritischen Idealismus. Dieser selbst aber kann auf zweierlei Weise verfahren: entweder begründet er die Gesetze, nach denen die Intelligenz notwendig handelt, aus dem Wesen derselben, aus einem obersten und einzigen Grundgesetz und leitet aus diesem das ganze System unserer notwendigen Vorstellungen folgerichtig ab, sodaß wir sehen, wie die Erfahrung und mit ihr das Objekt in seinem ganzen Umfange entsteht; oder er abstrahiert die Gesetze der Intelligenz aus ihrer Anwendung auf die Objekte, d. h. aus der Erfahrung und sucht nun diese empirisch aufgenommenen Gesetze (Kategorien) als notwendige Handlungen der Intelligenz zu deduzieren. In diesem Falle fehlt das Prinzip, das einige Grundgesetz, aus dem allein alle Gesetze der Intelligenz in ihrem ganzen Umfange hergeleitet werden können: ein solcher kritischer Idealismus ist unvollständig, er ist auch nicht wahrhaft kritisch, denn was er ableitet, nachdem er es aus der Erfahrung abstrahiert hat, sind nur die Formen und Verhältnisse der Objekte, nicht deren Stoff. In diesen Stoff flüchtet sich der Dogmatismus, und das Übel ist ärger als zuvor. Diese Unvollständigkeit, die dem Dogmatismus Vorschub leistet, ist der wesentliche Mangel des Beck'schen Idealismus.[2]

Die beiden Arten des kritischen Idealismus sind der vollständige und der unvollständige, der Standpunkt der Wissenschaftslehre ist nur auf die erste Art möglich: ihr Standpunkt ist Idealismus, kritischer Idealismus, vollständiger kritischer Idealismus. Aus der Kritik des Änesidemus erhellte der Unterschied zwischen Fichte und Änesidemus, aus der Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre erhellte der Unterschied zwischen Fichte und Reinhold, aus der ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre erhellt der Unterschied zwischen Fichte und Beck.

---

[1] Ebendas. Nr. 7. S. 440 flgd. — [2] Ebendas. S. 442—444. Vgl. bes. S. 444 Anm.

Die Aufgabe der Wissenschaftslehre ist demnach die Einsicht in das Prinzip (oberste und einige Grundgesetz) der Intelligenz und die methodische Entwicklung desselben. Ist diese Entwicklung erschöpft, so sind alle Bedingungen vollständig ausgerechnet, welche jenes Gesetz fordert, alle Handlungen dargelegt, welche jene erste Handlung notwendig zu ihrer Folge hat, alle Faktoren gegeben, deren Produkt die Erfahrung sein muß. Diese Faktoren sind ausgerechnet ohne Rücksicht auf das zu erzielende Resultat. Ihre Multiplikation muß zeigen, ob sie das geforderte Produkt geben. „Die gegebene Zahl ist die gesamte Erfahrung, die Faktoren sind, — jenes im Bewußtsein Nachgewiesene und die Gesetze des Denkens; das Multiplizieren ist das Philosophieren."[1] Dies ist die Rechnung der Wissenschaftslehre und zugleich die Probe der Rechnung.

Die Wissenschaftslehre hat mithin ein genau begrenztes Gebiet: sie geht von dem Prinzip der Intelligenz bis zu der gesamten Erfahrung. Was in der Erfahrung liegt, liegt ebendeshalb nicht in der Wissenschaftslehre, die es nur mit dem Grunde der Erfahrung zu tun hat; die Tatsachen des Bewußtseins gehören in den Umfang der Erfahrung, sie gehören darum nicht in den Umfang der Wissenschaftslehre; sie können nicht Grund der Erfahrung sein, weil sie Gegenstand der Erfahrung (also selbst Erfahrung) sind. Schon darum hätte Reinhold niemals die Tatsache des Bewußtseins seiner Elementarphilosophie, welche die Aufgabe der Wissenschaftslehre lösen wollte, zugrunde legen sollen. „Der Weg dieses Idealismus geht, wie man sieht, von einem im Bewußtsein, aber nur zufolge eines freien Denkakts, Vorkommenden zu der gesamten Erfahrung. Was zwischen beiden liegt, ist sein eigentümlicher Boden." „Das schlechthin Postulierte ist nicht möglich, erweiset er, ohne die Bedingung eines Zweiten, dieses Zweite nicht, ohne die Bedingung eines Dritten usf.; also, es ist unter allem, was er aufstellt, gar keines einzeln möglich, sondern nur in der Vereinigung mit allen ist jedes Einzelne möglich. Sonach kommt nur das Ganze im Bewußtsein vor, und dieses Ganze ist eben die Erfahrung." „Den jetzt beschriebenen vollständigen kritischen Idealismus will die Wissenschaftslehre aufstellen."[2]

[1] Ebendas. S. 446. [2] Ebendas. S. 445–449. Über die Methode des vollständigen kritischen Idealismus vgl. bes. S. 446: „Hierbei verfährt er auf folgende Weise. Er zeigt, daß das zuerst als Grundsatz Aufgestellte und unmittelbar im Bewußtsein Nachgewiesene nicht möglich ist, ohne daß zugleich noch etwas anderes geschehe; so lange bis die Bedingungen des zuerst Aufgewiesenen vollständig erschöpft,

Die Philosophie nimmt zu ihrem alleinigen Prinzip die Intelligenz an sich: dadurch bestimmt sie sich als Idealismus; sie faßt dieses Prinzip so, daß aus ihm die gesamte Erfahrung methodisch erklärt werden kann: dadurch bestimmt sich dieser Idealismus als Wissenschaftslehre, d. h. als vollständiger kritischer Idealismus. Aus der Fassung ihres Prinzips erhellt die Eigentümlichkeit der Wissenschaftslehre, ihr Unterschied von und ihr Verhältnis zu den vorhandenen Systemen der Philosophie, die in die beiden Hauptgattungen der dogmatischen und kritischen Denkweise zerfallen. Die Auseinandersetzung mit der Schulphilosophie ist die Aufgabe der zweiten Einleitung.

III. Die zweite Einleitung.

Mit dem Dogmatismus hat die Wissenschaftslehre schon in ihrer ersten Einleitung so klar und bündig abgerechnet, daß hier nichts weiter zu tun ist. Die Unmöglichkeit des dogmatischen Standpunktes in Ansehung der Aufgabe der Philosophie liegt am Tage; unter diesem Standpunkte gilt nur die einfache reelle Reihe des Kausalnexus, in welcher niemals eine Doppelreihe, d. h. niemals Intelligenz und Erkenntnis (Erfahrung) entstehen kann. Die Wissenschaftslehre dagegen beschreibt die Doppelreihe, die reell und ideell zugleich ist: die reelle Reihe, in welcher die Intelligenz handelt und durch ihre Handlungen Erkenntnis erzeugt, und zugleich die ideelle, in welcher der Philosoph dieses Handeln beobachtet oder demselben zusieht. Das Objekt des Dogmatismus ist tot, das der Wissenschaftslehre lebendig und tätig; jenes ist nicht denkend, dieses dagegen denkend. Die eigentliche Aufgabe ist daher die Auseinandersetzung mit der bisherigen kritischen Philosophie, mit Kant und den Kantianern. Zu diesem Zwecke wird das Prinzip der Wissenschaftslehre selbst in Kantischer Weise gefaßt, um die Vergleichung augenfällig zu machen.[1]

1. Das Selbstbewußtsein als intellektuelle Anschauung.

Dieses Prinzip ist die Intelligenz als Grund der Erfahrung, d. h. als Grund solcher Vorstellungen, die von dem Gefühle der Notwendigkeit begleitet sind oder objektive Gültigkeit haben. Was objektive Gültigkeit

und dasselbe, seiner Möglichkeit nach, völlig begreiflich ist. Sein Gang ist ein ununterbrochenes Fortschreiten vom Bedingten zur Bedingung. Die Bedingung wird wieder ein Bedingtes, und es ist ihre Bedingung aufzusuchen."

[1] Zweite Einleitung. Nr. 1. S. 454 u. 455.

hat, von dem sagen wir: es ist; also handelt es sich um die Intelligenz als Grund des Seins, nicht des Seins an sich, womit es der Dogmatismus zu tun hat, sondern des Seins, welches uns objektiv, d. h. Sein für uns ist; es handelt sich um die Intelligenz als Grund des Seins für uns. Sein für uns heißt (uns) objektiv sein; objektiv sein heißt für ein Objekt sein. Nur unter der Bedingung des Subjekts ist objektives Sein (Sein für uns) möglich. Als Grund des Seins im Sinne der Wissenschaftslehre kann daher die Intelligenz nur begriffen werden, sofern sie Subjekt oder Bewußtsein ist.[1]

Grund und Begründetes sind verschieden. Der Grund des Seins ist nicht selbst Sein, sondern muß als Handeln, als ein solches Handeln begriffen werden, wodurch das Sein begründet wird, wodurch das Objekt erst entsteht: dieses Handeln kann sich daher auf nichts anderes als sich selbst beziehen, es ist eine in sich selbst zurückgehende Tätigkeit. So haben wir ein ursprüngliches Handeln, welches zugleich sein eigenes unmittelbares Objekt ist, d. h. sich anschaut; in der Intelligenz entspringt die Doppelreihe des Handelns und des (auf dieses Handeln gerichteten) Anschauens, vielmehr ist die Intelligenz selbst diese Doppelreihe: sie ist Selbstanschauung oder Selbstbewußtsein. Sein für uns (Objekt) ist nur möglich unter der Bedingung des Bewußtseins (Subjekt), dieses nur unter der Bedingung des Selbstbewußtseins. Das Bewußtsein ist der Grund des Seins, das Selbstbewußtsein der des Bewußtseins.[2]

Das Selbstbewußtsein, ursprünglich und notwendig wie es ist, fordert unbedingt eine Reihe anderer notwendiger Handlungen, ohne welche es nicht sein könnte: das Produkt aller dieser Handlungen insgesamt ist die Erfahrung in ihrem ganzen Umfange. So wird die Erfahrung abgeleitet aus dem Selbstbewußtsein. Kant hatte aus der Möglichkeit der Erfahrung die transszendentalen Vermögen als die notwendigen Bedingungen der Erkenntnis dargetan; Fichte will aus der Möglichkeit des Selbstbewußtseins die gesamte Erfahrung deduzieren. Diese Deduktion ist die Aufgabe der Wissenschaftslehre. Das Prinzip derselben ist demnach die Intelligenz in ihrer Selbstanschauung. Diese Selbstanschauung der Intelligenz oder der ursprüngliche Akt, wodurch das Bewußtsein sich selbst unmittelbar objektiv wird, nennt Fichte „intellektuelle Anschauung“: es ist die ursprüngliche Handlung des Selbstbewußtseins oder des Ich. „Jeder,

[1] Ebendas. Nr. 2. S. 455—457. Nr. 3. S. 457 u. 458. — [2] Ebendas. Nr. 4. S. 458—463.

der sich eine Tätigkeit zuschreibt, beruft sich auf diese Anschauung. In ihr ist die Quelle des Lebens, und ohne sie ist der Tod."[1]

Was die Intelligenz vermöge ihres Wesens tut, erkennt die Wissenschaftslehre, indem sie dieser Handlungsweise zusieht; aber diese Handlung der intellektuellen Anschauung, mit welcher das Selbstbewußtsein oder Ich zusammenfällt, kann der Philosoph nirgends wo anders entdecken als in sich selbst, und er kann diese Handlung in sich nur entdecken, indem er sie vollzieht. Was er erkennen will, muß er selbst tun. Was für das Ich ein ursprünglicher und notwendiger Akt ist, das ist für den Philosophen eine freie Handlung des Denkens; er muß sich daher mit Freiheit in den Standpunkt der intellektuellen Anschauung versetzen: dies ist der einzige feste Standpunkt für alle Philosophie. Von hier aus entspringt eine fortschreitende Reihe notwendiger Handlungen, an denen sich nichts ändern läßt. „Meine Philosophie", sagt Fichte, „wird hier ganz unabhängig von aller Willkür, und ein Produkt der eisernen Notwendigkeit."[2]

Unter diesem Gesichtspunkte vergleicht sich die Wissenschaftslehre mit der Kantischen Vernunftkritik. Beide sind transszendentaler Idealismus und wollen nichts anderes sein; sie sind deshalb, da der Geist des transszendentalen Idealismus nur einer sein kann, in Wahrheit dieselbe Lehre; diese Übereinstimmung im besonderen dartun, hieße durch Aufzählung der einzelnen Bäume den Wald vorzeigen. Aber so wahr diese Übereinstimmung ist, so wenig ist sie erkannt. Die Kantianer erheben von allen Seiten dagegen Einsprache; Kant selbst hat erklärt, daß seine Philosophie mit der Wissenschaftslehre nichts gemein habe. Dies ist von Kant begreiflich. Er vermag es nicht, seine Lehre in einer anderen von derselben ganz unabhängigen Form wiederzuerkennen, er kann seine Lehre von der Form, die er selbst ihr gegeben, nicht abtrennen. Aber die anderen, welche die Form nicht gegeben, sondern empfangen haben, sollten es können, alle außer Kant, vor allen die Kantianer. Und gerade diese vermögen es am wenigsten. Fichte ist unter den Kantischen Philosophen der einzige, der die Übereinstimmung der Wissenschaftslehre mit der Kantischen Kritik bis auf den Grund einsieht. Erst in diesem Lichte ist die Kantische Kritik verständlich, erst im Lichte der Wissenschaftslehre wird die Kritik der reinen Vernunft vollkommen hell und einleuchtend. Fichte selbst gesteht, daß er

[1] Zweite Einleitung. Nr. 4. S. 462 u. 463. — [2] Ebendas. S. 463—468. Vgl. bes. S. 466 flgd.

den wahren Sinn der Kantischen Kritik erst begriffen habe, nachdem er auf seinem eigenen Wege die Wissenschaftslehre gefunden.[1]

Es ist daher für das Verständnis sowohl der Vernunftkritik als der Wissenschaftslehre von der größten Wichtigkeit, daß man die Übereinstimmung beider Systeme erkennt und sich über diesen Punkt weder durch die Einwürfe der Gegner noch durch den Schein eines Widerstreites verblenden läßt. Hauptsächlich sind es zwei Lehren, auf die man sich als die stärksten Zeugnisse für die Differenz beider Systeme beruft: die Lehre von der intellektuellen Anschauung und die von dem Dinge an sich. Untersuchen wir diese beiden Punkte genau, unabhängig von dem oberflächlichen Schein der Worte.

Es scheint, daß die Kantische Kritik grundsätzlich verneint, was die Wissenschaftslehre nicht bloß aus Prinzip bejaht, sondern geradezu als ihr Prinzip selbst ausspricht: die intellektuelle Anschauung. Kant zeigt aus den Bedingungen der menschlichen Vernunft die Unmöglichkeit einer intellektuellen Anschauung oder eines intuitiven Verstandes, die Unmöglichkeit eines Erkenntnisvermögens, für welches das Ding an sich Objekt sein müßte: die Unerkennbarkeit der Dinge an sich und die Unmöglichkeit einer intellektuellen Anschauung sind für ihn ein und dasselbe. In diesem Sinne verneint Kant die intellektuelle Anschauung, in demselben Sinne verneint sie auch Fichte. Er muß sie verneinen, da er ein objektives Ding an sich für eine bare Unmöglichkeit, für „die völligste Verdrehung der Vernunft", für einen „rein unvernünftigen Begriff" erklärt. Hier ist also zwischen der Kritik und der Wissenschaftslehre gar keine Differenz, sondern völlige Übereinstimmung.[2]

Was aber Fichte intellektuelle Anschauung nennt, das wird die Kantische Kritik unmöglich in Abrede stellen: er nennt intellektuelle Anschauung das unmittelbare Bewußtsein unserer eigenen ursprünglichen Tätigkeit. Ist das Sittengesetz, der kategorische Imperativ bei Kant nicht ein solches Bewußtsein? Was die Wissenschaftslehre als intellektuelle Anschauung bezeichnet, das nennt die Kantische Vernunftkritik „die reine Apperzeption"; dieselbe Bedeutung, die bei Fichte die intellektuelle Anschauung beansprucht, hat bei Kant die transszendentale Apperzeption. Fichte nennt intellektuelle Anschauung „das ursprüngliche Selbstbewußt-

[1] Zweite Einleitung. Nr. 6. S. 468—491. Vgl. bes. S. 469 flgd. S. 475. — [2] Ebendas. S. 471 u. 472.

sein oder Ich". Genau so nennt auch Kant die transszendentale Apperzeption. Mithin haben beide dasselbe Prinzip auch unter demselben Namen.[1]

Kant erklärt ausdrücklich, daß die Anschauungen ohne Begriffe blind sind, also stehen die Anschauungen unter den Bedingungen der Möglichkeit des Denkens; die Begriffe setzt Kant ausdrücklich unter die Bedingung der ursprünglichen Einheit der Apperzeption, welche mit dem reinen Selbstbewußtsein zusammenfällt: unter dieser Bedingung stehen daher nach Kant Anschauung und Denken, d. h. alles Bewußtsein. Alle unsere Vorstellungen, sagt Kant, sind begleitet von dem „Ich denke". Was versteht er unter diesem „Ich denke"? Was ist ihm dieses Ich? Etwa eine aus allen Vorstellungen abstrahierte, zusammengelesene, zusammengestoppelte Vorstellung? So nehmen es die Kantianer. Kant selbst dagegen sagt: „diese Vorstellung: Ich denke, ist ein Aktus der Spontaneität, d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden". Also kann sie auch nicht zur inneren Sinnlichkeit gehören, also überhaupt nicht zu dem empirischen Bewußtsein. Sie ist daher das reine Selbstbewußtsein oder Ich. Mithin gilt nach Kant das reine Ich als die Bedingung alles Bewußtseins, als die der gesamten Erfahrung. Alles Bewußtsein muß mithin nach Kant aus dem reinen Ich abgeleitet werden. Diese Aufgabe hat derselbe in der Vernunftkritik ausgesprochen, er hat sie in der Deduktion der Kategorien, in der Beziehung dieser Begriffe auf das reine Selbstbewußtsein auch zu lösen gesucht; er hat anerkannt, daß die vollständige Lösung dieser Aufgabe „das System der reinen Vernunft" sei, von dem er „die Kritik der reinen Vernunft" ausdrücklich unterscheidet: dieses System der reinen Vernunft ist die Wissenschaftslehre, ihre Idee ist in der Kantischen Vernunftkritik enthalten und ausgesprochen. Keiner kann ohne diese Idee den Geist der Kritik durchdringen. Was aber Kant unter dem Namen der intellektuellen Anschauung verneint, das verneint auch die Wissenschaftslehre aus demselben Grunde. Was diese unter dem Namen der intellektuellen Anschauung bejaht und zum Prinzip macht, das bejaht in derselben Gattung auch die Kritik unter dem Namen der transszendentalen (reinen) Apperzeption. Fichtes intellektuelle Anschauung ist gleich Kants transszendentaler Apperzeption, beide sind gleich dem ursprünglichen Selbstbewußtsein oder Ich als dem Prinzip des Erkennens: die Vernunftkritik daher im Prinzip gleich der Wissenschaftslehre.[2]

[1] Zweite Einleitung. Nr. 6. S. 472—475. — [2] Zweite Einleitung. Nr. 6. S. 473—479. Vgl. bes. S. 478 Anmerk.

2. Das Ding an sich.

Der zweite Hauptpunkt, der zwischen beiden Systemen die große Differenz ausmachen soll, ist das Ding an sich als Ursache des Erkenntnis- oder Erfahrungsstoffes. Kant soll die Erfahrung ihrem Inhalte nach haben begründen wollen durch etwas von dem Ich Verschiedenes (Ding an sich). Wäre dies wirklich der Fall, so würden die Kantische Kritik und die Wissenschaftslehre allerdings einander völlig entgegengesetzt sein. In diesem der Wissenschaftslehre völlig entgegengesetzten Sinn haben alle Kantianer den Meister verstanden, alle, Beck ausgenommen, dessen Standpunktslehre aber später fällt als die Wissenschaftslehre. So hat selbst Reinhold die Kantische Kritik verstanden, so versteht er sie noch heute, selbst nachdem er sich zur Wissenschaftslehre bekannt hat. Er sagt: jene Lehre ist falsch, aber sie ist Kantisch. Wäre sie Kantisch, so wäre die Kantische Lehre nicht kritisch, sondern dogmatisch; vielmehr wäre sie, was schlimmer ist, „die abenteuerlichste Zusammensetzung des gröbsten Dogmatismus und des entschiedensten Idealismus". Dies ist nicht die Lehre Kants, sondern der Kantianismus der Kantianer, die aus der Kritik statt des transszendentalen Idealismus den Dogmatismus herausgelesen haben. Sie haben alle die Kritik ganz verkehrt verstanden, den einzigen Fichte ausgenommen. Und wie anmaßend und verkleinerlich es scheinen mag, so muß doch Fichte von sich selbst erklären: ich allein habe Kant richtig verstanden.[1]

Er allein unter den Kantischen Philosophen. Unter den Gegnern Kants gibt es Einen, der ihn ebenso verstanden und richtig eingesehen hat, daß Kants transszendentaler Idealismus durchgängig Idealismus sei und das Ding an sich als etwas von dem Ich Verschiedenes und Unabhängiges verneinen müsse und in der Tat verneine. Dieser Eine ist Fr. H. Jacobi, der schon vor einem Jahrzehnt jene Einsicht gehabt und ausgesprochen hat. Ausdrücklich verweist hier Fichte auf jene Schrift Jacobis: das Gespräch über Idealismus und Realismus (1787). Wir haben die Übereinstimmung zwischen Jacobi und Fichte in der Beurteilung der Kantischen Philosophie schon früher hervorgehoben. Hier finden wir diese Übereinstimmung anerkannt von Fichte selbst: „Die Entdeckung, daß Kant von einem vom Ich verschiedenen Etwas nichts wisse, ist nichts weniger als neu. Seit zehn Jahren konnte jedermann den gründlichsten und vollständigsten Beweis davon gedruckt lesen."[2]

[1] Ebendas. S. 479—481. — [2] Zweite Einleitung. Nr. 6. S. 481 u. 482.

Kant soll etwas von dem Ich Verschiedenes (das Ding an sich) für die Ursache unserer Empfindungen erklärt, also den Begriff der Kausalität auf das Ding an sich angewendet und damit seiner eigenen Lehre auf das äußerste widersprochen haben: so behaupten die Skeptiker wie Änesidemus. In der Tat wäre die Inkonsequenz handgreiflich, wenn sich die Sache wirklich so verhielte; sie wäre so handgreiflich und grob, daß sie bei einem Manne wie Kant geradezu unmöglich ist. Vielmehr sollte man umgekehrt und im Geiste der Kantischen Kritik so schließen: weil nach Kant der Begriff der Ursache nur anwendbar ist auf Erscheinungen, darum ist nach ihm die Annahme eines vom Ich verschiedenen Dinges als der Ursache unserer Empfindungen, überhaupt die Annahme außer uns befindlicher Dinge an sich, unmöglich in jedem Sinn.

Was ist denn nach Kant das Ding an sich? Ein Noumenon, ein Gedankending, ein intelligibles Objekt, das zur Erscheinung nur hinzugedacht wird und nach notwendigen Gesetzen hinzugedacht werden muß, also etwas, das nur durch unser Denken entsteht, ein bloßer Begriff, den die Intelligenz notwendig bildet. Und dieses Gedankending sollte unabhängig sein von unserem Denken? Was bloß durch unser Denken entsteht, sollte etwas an sich vom Ich Verschiedenes sein? Warum aber müssen wir zu der Erscheinung etwas hinzudenken als Ursache ihres empirischen Inhalts? Dazu nötigt uns die Empfindung. Also unsere Empfindung ist es, die jenen Gedanken eines Dinges an sich begründet. Und jetzt soll, wenn es nach den Kantianern geht, dieser Gedanke eines Dinges an sich wieder die Empfindung begründen? Ihr Erdball ruht auf dem großen Elephanten, und der große Elephant — ruht auf dem Erdball! Und wie soll das Ding an sich Ursache unserer Empfindung sein? Es soll auf das Ich einwirken! Das Ding an sich soll Eindrücke in uns hervorbringen! Das Ding an sich, welches nichts ist als ein bloßer Gedanke? So verstehen Kant die Kantianer. „Wollen sie", ruft Fichte aus, „in allem Ernste einem bloßen Gedanken das ausschließende Prädikat der Realität, das der Wirksamkeit, beimessen? Und das wären die angestaunten Entdeckungen des großen Genie, das mit seiner Fackel das sinkende philosophische Jahrhundert beleuchtet?" „Diese Absurdität irgendeinem Menschen, der seiner Vernunft noch mächtig ist, zuzutrauen, ist mir wenigstens unmöglich; wie sollte ich sie Kanten zutrauen? Solange demnach Kant nicht ausdrücklich mit denselben Worten erklärt, er l e i t e d i e E m p f i n d u n g a b v o n e i n e m E i n d r u c k e d e s D i n g e s a n s i c h; oder daß ich seiner Terminologie mich bediene: die E m p f i n d u n g s e i

in der Philosophie aus einem an sich außer uns vorhandenen transszendentalen Gegenstande zu erklären, so lange werde ich nicht glauben, was jene Ausleger uns von Kant berichten. Tut er aber diese Erklärung, so werde ich die Kritik der reinen Vernunft eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls halten, als für das eines Kopfes."[1]

Allerdings redet Kant davon, daß uns der Gegenstand gegeben sei und nur gegeben sein könne, indem er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere; er redet von einem Gegenstand als Ursache unserer Affektion, unserer Empfindung. Was bedeutet dieser Ausdruck im Verstande der Kritik? Doch nicht, daß ein außer dem Ich vorhandenes Ding an sich auf das Ich einwirke? Was ist Gegenstand im Sinne Kants? „Was der Verstand zur Erscheinung hinzutut, indem er ihr Mannigfaltiges in einem Bewußtsein verknüpft." Der Gegenstand ist das durch den Verstand der Erscheinung Hinzugetane, also ein bloßer Gedanke. Verstehen wir demnach den Gegenstand, wie ihn Kant versteht, so ist der Sinn der Kritik einleuchtend. „Der Gegenstand affiziert," das heißt: „Etwas, das nur gedacht wird, affiziert," das heißt: „es wird nur gedacht als affizierend." Wenn nun die Wissenschaftslehre nachweisen wird, daß das Ich vermöge seiner Selbstanschauung sich notwendig und ursprünglich beschränkt, diese seine Beschränktheit unmittelbar wahrnimmt (Gefühl) und sich dieselbe nur erklären kann aus einem Begrenzenden (d. h. aus einem Gegenstande, der es affiziert), so kommt auch die Wissenschaftslehre zu der Einsicht, daß zum Ich etwas gehört, das als affizierend gedacht wird, d. h. sie kommt mit der Kantischen Kritik auch in diesem Punkte völlig zusammen. Die Tatsache der Empfindung darf weder vergessen noch aus einem davon unabhängigen Etwas erklärt werden: jenes tut der Idealismus Becks, dieses der Dogmatismus der Kantianer.[2]

3. Das Gesamtresultat.

Jetzt sind die Vorbedingungen erfüllt, unter denen die Wissenschaftslehre anfangen kann, ihr System zu entfalten: ihre Aufgabe ist so bestimmt, daß sie mit der Grund- und Lebensfrage aller Erkenntnis zusammenfällt; ihr Standpunkt ist der des kritischen vollständigen Idealismus, ihr Prinzip die Intelligenz in ihrer Selbstanschauung (intellektuelle Anschauung), das ursprüngliche Selbstbewußtsein oder Ich. Das Ver-

[1] Zweite Einleitung. Nr. 6. Vgl. S. 482—486. Vgl. dieses Werk. Bd. V. (5. Aufl.) S. 589 flgd. — [2] Fichte. Zweite Einleitung in d. W. Nr. 6. S. 487—491.

hältnis der Wissenschaftslehre zu den vorhandenen Systemen der Philosophie ist auseinandergesetzt: sie widerstreitet allem Dogmatismus durchgängig und aus innerstem Grunde, aus Charakter und Einsicht, nicht bloß aus gegnerischer, sondern höherer Einsicht, denn sie ergreift das Prinzip, aus welchem allein die Erkenntnis erklärt und damit die Aufgabe gelöst werden kann, an welcher jedes dogmatische System notwendig scheitert; sie ist in der Tiefe der Sache mit der Kantischen Kritik einverstanden und bietet den Schlüssel zu deren wahrem Verständnis, sie ist sich dieser Übereinstimmung bewußt und erhebt den echten Kant gegen den unechten der Kantianer, die dogmatisch genommen haben, was kritisch verstanden sein will. Um aber in das System der Wissenschaftslehre einzugehen, müssen wir zuvor seine Grundlage kennen lernen.

Drittes Kapitel.

Die Grundlage und die Grundsätze der Wissenschaftslehre.

I. Der erste Grundsatz.

1. Das Ich als notwendige Tathandlung.

Das Prinzip der Wissenschaftslehre ist der absolut erste Grundsatz, der durch keinen anderen bewiesen werden kann, also „schlechthin unbedingt" ist. Was durch diesen Satz ausgedrückt sein will, ist der oberste Grund aller Erfahrung, alles empirischen Bewußtseins; wir werden daher diesen Satz finden, indem wir auf unser empirisches Bewußtsein, d. h. auf die Tatsache unseres Bewußtseins reflektieren und dann von allem abstrahieren, was zu derselben nicht notwendig gehört. Nun findet die Reflexion als eine einfache Tatsache des Bewußtseins den Satz A = A, dessen Gewißheit jedem sofort einleuchtet. Der Satz A = A heißt nicht, daß A ist, sondern er sagt: wenn A gesetzt ist, so ist es gesetzt. Es ist nicht notwendig, daß es gesetzt ist. Abstrahieren wir also von dem, was nicht notwendig ist (d. h. in dem gegebenen Falle von A), so bleibt von der aufgewiesenen Tatsache nichts übrig als die Form des Setzens, als der notwendige Zusammenhang: wenn A gesetzt ist, so ist es gesetzt. Dieser notwendige Zusammenhang liegt nicht in A, dessen Setzung keineswegs notwendig ist, sondern nur in dem, wodurch es gesetzt ist: es ist gesetzt im

Ich. Wenn etwas im Ich gesetzt ist, wie z. B. A, so gilt der Satz A = A, oder daß dieses (im Ich gesetzte) Etwas sich selbst gleich ist. Dies ist nur möglich, wenn das, worin A gesetzt ist, sich selbst gleich ist, also nur unter der Bedingung, daß Ich = Ich ist. Folgende Sätze sind gleichbedeutend: Ich = Ich = Ich bin Ich = Ich bin.

Wenn der Satz A = A nicht gilt, so ist kein Urteil möglich. Der Satz A = A gilt nur unter der Bedingung des Satzes Ich = Ich (Ich bin Ich): also ist der Satz „Ich bin" die Grundbedingung alles Urteilens. Wenn wir daher auf das empirische Bewußtsein reflektieren und von der Tatsache, die wir finden, abstrahieren, was davon abstrahiert werden kann (was nicht notwendig dazu gehört), so bleibt als Grundtatsache der Satz „Ich bin" übrig. Wir nehmen diesen Satz zunächst als Ausdruck einer Tatsache, diese aber besteht, näher betrachtet, in der Handlung des Setzens, in einer Handlung, die sich selbst hervorbringt, die ihr eigenes Produkt ist, weil sie das Produkt von etwas anderem nicht sein kann. Weil hier Handlung und Tat (Produkt der Handlung) eines und dasselbe sind, so nennen wir diese Tatsache eine *Tathandlung* und erklären den Satz „Ich bin" für deren Ausdruck.[1]

Das Ich kann durch nichts anderes gesetzt sein als durch sich selbst: d. h. es ist ursprünglich, durch sich selbst gesetzt, notwendig. Es bezieht sich in seiner Tätigkeit nur auf sich. Was es setzt, ist daher nur für das Ich gesetzt; das Ich ist notwendig für das Ich. Oder wenn wir diese ursprüngliche und notwendige Tathandlung in einem Satze ausdrücken wollen, der sie gleichsam erzählt, so würde dieser Satz der absolut erste Grundsatz der Wissenschaftslehre sein und sich in die Formel fassen: „*das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein*".

Um diesen ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre zu entdecken, nehmen wir jetzt einen einfacheren Weg, der die Demonstration mit dem Satze A = A und die weitläufigen logischen Formeln beiseite läßt und kürzer zum Ziel kommt. Die Erfahrung oder das empirische Bewußtsein soll begründet werden. Das empirische Bewußtsein ist das Bewußtsein von etwas als seinem Gegenstande. Es gibt kein empirisches Wissen ohne Objekt und kein Objekt ohne Subjekt. Die erste Bedingung, unter der Objekte möglich sind, ist das Bewußtsein als Subjekt oder das Ich. Alle Tatsachen des empirischen Bewußtseins stimmen darin überein: daß

[1] Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Teil I. Grundsätze. § 1. Erster, schlechthin unbedingter Grundsatz. S. 91—96.

etwas im Ich (was es auch sei) gesetzt ist. Wie kann etwas im Ich gesetzt sein, wenn nicht vorher das Ich selbst gesetzt ist? „Es ist demnach Erklärungsgrund aller Tatsachen des empirischen Bewußtseins, daß vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt sei."[1] Dieser Grund, als Grundsatz ausgesprochen, erklärt: „das Ich muß sein (Ich bin)".

Nun ist alles Denkbare im Ich gesetzt und nur in ihm, also kann das Ich selbst durch nichts anderes gesetzt sein als durch sich selbst. Denn was wir auch als Ursache des Ich setzen mögen, ist immer etwas, das zu seiner Ursache das Ich selbst voraussetzt. Mithin kann das Ich nur durch sich selbst gesetzt sein: es ist nicht bloß Subjekt, sondern absolutes Subjekt. Das Sein des Ich ist seine eigene Tat, diese Tat ist reine Tätigkeit, reine Handlung: das Sein des Ich ist daher keine Tatsache, sondern eine Tathandlung. Der erste Grundsatz erklärt daher nicht bloß „Ich bin", sondern „das Ich setzt sich selbst" oder „es setzt ursprünglich sein eigenes Sein". Die Einsicht in diese ursprüngliche Tathandlung, vermöge deren das Ich sich selbst setzt, entscheidet das Prinzip der Wissenschaftslehre und zugleich dessen Gegensatz. Entweder ist das Ich ursprünglich oder es ist nicht ursprünglich, sondern abgeleitet; entweder wird die Ursprünglichkeit des Ich bejaht oder verneint. Das Ich ableiten wollen heißt soviel als es verneinen; man kann daher kurz sagen: entweder wird das Ich bejaht oder verneint, entweder ist es absolutes Subjekt oder überhaupt nicht. Im ersten Fall ist es für die Philosophie die unüberschreitbare Grenze, im anderen Fall wird die Grenze des Ich überschritten und damit das Ich im Prinzipe verneint: dies ist der Gegensatz zwischen Fichte und Spinoza. „Es gibt nur zwei völlig konsequente Systeme: das kritische, welches diese Grenze anerkennt, und das spinozistische, welches sie überspringt."[2]

2. Die Tathandlung als Postulat. Der Anfang der Philosophie.

Das Wissen beginnt nicht mit einer Tatsache, sondern mit einer Tathandlung; die Wissenschaftslehre beginnt mit der Einsicht in diese Tathandlung. Diese Handlung erkennen, heißt sie vollziehen. So beginnt die Philosophie, indem sie die Handlung selbst vollzieht, welche das Wissen überhaupt ermöglicht und begründet. Will sich die Philosophie anderen begreiflich machen, so muß sie vor allem jene ursprüngliche

[1] Grundlage der ges. Wissenschaftslehre. Teil I. § 1. Erster, schlechthin unbedingter Grundsatz. S. 95 flgd. — [2] Grundl. der ges. Wissenschaftsl. Teil I. Grundsätze. § 1. (Schluß.) S. 101.

Tathandlung vollziehen lassen, durch welche alle folgenden Sätze erst begreiflich werden, sie muß daher jeden auffordern, diese Tathandlung auszuführen; sie beginnt ihre Lehre mit dieser Aufforderung, mit diesem Postulat. Der Satz: „das Ich setzt ursprünglich sein eigenes Sein" ist keine Erzählung, sondern eine Aufforderung; er sagt: „Setze dein Ich! Werde dir deiner bewußt!" Mit diesem Postulate beginnt die Philosophie; ihr erster Satz ist eine Forderung, keine Behauptung. Solange sie mit einer Behauptung beginnt, darf man von ihr verlangen, daß sie dieselbe beweise. Hier ist zweierlei möglich: entweder ist der Satz bewiesen oder nicht. Ist er bewiesen, so hat er andere Sätze zu seiner Voraussetzung, die wieder bewiesen sein wollen, wir haben den Regreß ins Endlose, d. h. keinen Anfang. Ist er nicht bewiesen, so ist wiederum zweierlei möglich: entweder er ist beweisbar oder unbeweisbar; im ersten Fall muß er bewiesen werden und wir haben den Regreß ins Endlose, d. h. keinen Anfang; im zweiten fehlt der Beweis, und statt zu wissen müssen wir glauben. Solange also die Wissenschaft mit einer Behauptung beginnen will, fehlt ihr entweder der Anfang oder ihrem Anfange der Beweis: im ersten Fall kann die Wissenschaft nicht anfangen, im zweiten ist der Anfang keine Wissenschaft, in beiden ist der Anfang der Wissenschaft und damit diese selbst unmöglich. Dies haben die Skeptiker von jeher erkannt und der Philosophie als ihr unübersteigliches Hindernis vorgerückt. Wie aber, wenn die Philosophie überhaupt nicht mit einer Behauptung anfängt, sondern mit einer Forderung, nicht mit einem Theorem, auch nicht mit einem Axiom, sondern mit einem Postulat? Wenn sie nicht sagt: „das ist so", sondern: „tue das?" Darauf kann der andere wohl antworten: „ich will es nicht tun", aber er kann nicht sagen: „beweise es mir!"

3. Das Postulat als Ausdruck der Freiheit.

Wir müssen die Bedeutung und Tragweite dieser Tathandlung und Forderung ganz durchschauen, denn in ihr liegt der Schwerpunkt der Fichteschen Lehre. Das Selbstbewußtsein ist eine Tat, die kein anderer für mich verrichten kann, die ich selbst tun muß, nicht um sie getan zu haben, als ob sie nun abgemacht und einmal für immer fertig wäre, wie ein fait accompli, sondern um sie stets von neuem zu vollziehen. Es ist die Tat, welche den Menschen aus dem, was er ist, zu dem macht, was er bloß durch sich ist: es ist im Menschen das schlechthin unabhängige, unbedingte, ursprüngliche Selbst, unter allen Taten die eigenste, darum die gewisseste,

darum der Grund aller übrigen Gewißheit, mithin das Prinzip der Philosophie. Jetzt erst weiß die Philosophie, wie sie anfängt; jeder andere Anfang gerät in unauflösliche Schwierigkeiten. Fichte entdeckt den Ausweg: die Philosophie beginnt nicht mit einem Satze, sondern mit einer Tat. Sie sagt mit dem Goetheschen Faust: „Mir hilft der Geist, auf einmal seh' ich Rat und schreib' getrost: im Anfang war die Tat!"

Es ist ein Unterschied zwischen dem Ich als Individuum und dem Ich als Selbstbewußtsein. Was ich als dieses Individuum bin, so geboren, geartet, erzogen, durch Welt und Verhältnisse bestimmt, das alles bin ich geworden aus Ursachen, die nicht ich selbst bin, die nicht meine eigene bewußte Tätigkeit waren. Das Selbstbewußtsein ist meine eigene Tat. Diese Tat verändert meinen Zustand, macht aus mir ein anderes Wesen, als ich war, verwandelt meine Abhängigkeit in Freiheit: dies ist kein Wechsel äußerer Zustände, sondern eine Veränderung im Innersten meines Wesens, eine Einkehr in dessen Tiefe, eine Erneuerung aus dem Ursprung des Geistes, mit einem Wort eine wirkliche Wiedergeburt. Was ist gegen eine solche Tat ein Satz, welcher es auch sei? Einen Satz kann ich empfangen, ich kann an ihn glauben, ihn begreifen und bleibe dabei doch, der ich bin, er verändert mich nicht, und was auch in meinem Verstande vor sich geht, in der Tiefe meines Wesens erzeugt sich auf diesem Wege nichts Neues. Es ist in dem Anfange der Philosophie, wie Fichte ihn nimmt, etwas, das an den Anfang der Religion erinnert. Auch die Philosophie verlangt einen neuen Menschen. Descartes hatte gesagt, man müsse in der Philosophie wieder einmal die Sache ganz von vorn anfangen, man müsse sie von Grund aus erneuern. Fichte fordert, daß man zur Philosophie sich selbst gleichsam von vorn anfangen und von Grund aus erneuern müsse. Die Wahrheit gehört zum ewigen Leben, der Weg zu beiden geht durch die innere Umwandlung des Menschen, durch die sittliche Wiedergeburt. Der Anfang der Fichteschen Philosophie läßt sich mit dem Worte der Schrift vergleichen: „tue das, so wirst du leben!"

Die Tat ist eine Sache des Willens: sie ist kein Schluß, sondern ein Entschluß. Daß ich mich entschließen soll, kann mir nicht bewiesen, sondern nur von mir gefordert werden. Darum beginnt Fichtes Lehre mit einer Forderung an den Menschen. Ihre Forderung heißt: „setze dein Ich, werde dir deiner bewußt, wolle selbständig sein, mache dich frei, und fortan sei alles, was du bist, denkst und tust, in Wahrheit deine eigenste Tat!" Man soll den Entschluß fassen, sich aus dem Zustande der Unfrei-

heit in den der Freiheit zu erheben. Nur daß die Freiheit kein Zustand ist, sondern lauter Leben und hervorbringende Tätigkeit. Was ich nicht durch mich selbst bin, das bin ich nicht selbst und ich bin nur selbst, was ich tue. Die ganze Fichtesche Philosophie ist von dem Worte erfüllt: „frei sein ist nichts, frei werden ist der Himmel!" Handlung ist Anfang und Ende der Freiheit, der Begriff der Freiheit ist Anfang und Ende des Systems. In einem seiner Briefe an Reinhold erklärt Fichte selbst: „Mein System ist vom Anfange bis zu Ende nur eine Analyse des Begriffs der Freiheit, und es kann in ihm diesem nicht widersprochen werden, indem gar kein anderes Ingrediens hineinkommt."[1]

4. Die notwendigen Tathandlungen und die Methode.

Der Satz, mit dem die Wissenschaftslehre beginnt und der nichts anderes ist als der Ausdruck einer Tathandlung, beherrscht das ganze System. Aber diese erste notwendige Handlung trägt in sich eine Reihe anderer, die notwendig aus ihr folgen, die darum ebenso notwendig sind wie sie selbst. Das Ich ist nur das A der Wissenschaftslehre. Wer A sagt, der muß auch B, C usf. sagen; es handelt sich um dieses ABC der Wissenschaftslehre, um nichts anderes. Mit dem Ich sind eine Reihe von Handlungen gegeben, die notwendig zu demselben gehören, ohne welche das Ich nicht sein kann, die darum, wie sie selbst durch das Ich notwendig bedingt sind, zugleich als Bedingungen der Möglichkeit des Selbstbewußtseins gelten müssen; denn alle diese Handlungen sind die Bedingungen, durch welche das Ich sich selbst hervorbringt. Wenn eine dieser Handlungen nicht gilt, so ist das Selbstbewußtsein unmöglich, es ist dann seiner Möglichkeit nach, d. h. im Prinzip aufgehoben. Alle Handlungen, welche die Wissenschaftslehre entwickelt, wollen sich daher zum Selbstbewußtsein ganz so verhalten, wie bei Kant die transszendentalen Bedingungen der Erkenntnis zur Möglichkeit der Erfahrung. Hebe eine jener Bedingungen auf, und du hast die Möglichkeit der Erfahrung aufgehoben! Die Erfahrung ist. Also sind auch alle jene Bedingungen, ohne welche sie nicht sein könnte; sie sind so notwendig wie die Erfahrung selbst. Die Einsicht in diese Notwendigkeit nennt Kant den „transszendentalen Beweis": dies ist die Art der Kantischen Beweisführung. Hebe eine der Bedingungen oder einen der Sätze auf, welche die Wissenschaftslehre entwickelt, und du hast die Möglichkeit des

[1] Fichtes Leben. Bd. II. S. 279.

Selbstbewußtseins aufgehoben! Das Selbstbewußtsein ist. Also bestehen auch alle die Bedingungen, durch welche es ist (sich hervorbringt), ohne welche es nicht sein könnte; sie sind so notwendig wie das Ich selbst: dies ist die Art der Fichteschen Beweisführung, die Methode der Wissenschaftslehre. Die ganze Wissenschaftslehre wird durch den Grundbegriff des Selbstbewußtseins reguliert: jeder Akt ist notwendig, den das Selbstbewußtsein zu seiner Geltung fordert; jeder Akt ist notwendig, dessen Nichtsein das Selbstbewußtsein aufheben würde.[1]

Hier sehen wir auf eine sehr deutliche und einfache Weise, wie Fichte aus Kant hervorgeht, und mit welchem Rechte er behauptet, man müsse notwendig von der Kritik zur Wissenschaftslehre fortschreiten. Kant deduziert aus der Möglichkeit der Erfahrung, wobei die Erfahrung selbst vorausgesetzt wird. Nun liegt der Grund oder die Möglichkeit der Erfahrung im Selbstbewußtsein. Wenn man also statt der vorausgesetzten Tatsache den Grund dieser Tatsache nimmt oder die ursprüngliche Tathandlung, aus welcher sie folgt, so heißt die Frage nicht mehr: was gehört zur Erfahrung? sondern: was gehört zum Selbstbewußtsein? Das ist die Frage der Wissenschaftslehre, welche deshalb nichts anderes sein will als die folgerichtige, auf ihr Prinzip zurückgeführte, aus diesem Prinzip entwickelte kritische Philosophie. Wir haben bei Kant nachdrücklich darauf hingewiesen, wie man ohne jene Richtschnur ihrer Beweisführung die Vernunftkritik nicht verstehen kann. Man ist in der Wissenschaftslehre wie in einem Labyrinth, wenn man nicht die Richtschnur ihrer Beweisführung kennt und Schritt für Schritt genau festhält. Wie Kant die Erfahrung, so will Fichte das Selbstbewußtsein in allen Bedingungen ausrechnen: die Wissenschaftslehre ist diese Rechnung, sie ist in ihrer Weise, wie sich Jacobi in seinem Briefe an Fichte treffend ausdrückt, „mathesis pura".

Fichte erklärte, daß er erst durch die Wissenschaftslehre den Kant wirklich verstanden habe: der völlige und durchgängige Gegensatz zur Wissenschaftslehre sei das System Spinozas, die Wissenschaftslehre selbst sei umgekehrter Spinozismus. Jacobi gesteht, daß er durch die Vorstellung eines umgekehrten Spinozismus seinen Eingang in die Wissenschaftslehre zuerst gefunden habe. „Und noch immer ist ihre Darstellung in mir, die Darstellung eines Materialismus ohne Materie, oder einer Mathesis

[1] Fichtes erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. S. W. Abt. I. Bd. I. S. 445 bis 449. Meine Logik u. Metaphysik. (3. Aufl.) § 56. S. 105.

pura, worin das reine und leere Bewußtsein den mathematischen Raum vorstellt."[1] Gehen wir jetzt in die Rechnung selbst ein. Was folgt aus dem ersten Grundsatz?

II. Der zweite Grundsatz.

1. Die Entgegensetzung: das Nicht-Ich.

Von dem absolut ersten Grundsatz zu den Folgesätzen führt der Weg der Wissenschaftslehre, die kein Mittelglied außer acht läßt, durch die relativen Grundsätze, die zur Hälfte Grundsätze, zur Hälfte Folgesätze sind, halb unbedingt und halb bedingt, von denen der eine unabhängig oder ursprünglich bloß in Rücksicht seiner Form, der andere bloß in Rücksicht seines Gehalts ist; die darum der Zahl nach auch nicht mehr sein können als zwei.[2]

Unter den Tatsachen des empirischen Bewußtseins fanden wir den unmittelbar gewissen Satz A = A, aus welchem die ursprüngliche Form des Setzens, als erste Tathandlung des Ich einleuchtete. Ebenso unmittelbar gewiß, als der Satz A = A, ist der Satz: das Gegenteil von A (Nicht-A) ist nicht = A. Wenn wir von dem Inhalt A (der nicht notwendig ist) abstrahieren, so bleibt nur das Setzen des Gegenteils oder die Form des Entgegensetzens übrig. Der Satz ist schlechthin notwendig nicht durch seinen Inhalt, sondern bloß durch seine Form; die Form des Entgegensetzens ist daher ebenso ursprünglich als die des Setzens, sie weist ebenfalls hin auf eine ursprüngliche Handlung des Ich, welche so wenig abgeleitet werden kann, wie der Satz, daß das Gegenteil von A nicht = A ist, bewiesen zu werden braucht.

Die Form oder Handlung des Entgegensetzens ist ursprünglich und bedarf zunächst keiner weiteren Ableitung. Entgegensetzen heißt das Gegenteil von Etwas setzen: dieses Etwas, in Beziehung auf welches die Entgegensetzung stattfindet, muß gegeben oder vorausgesetzt sein, daher ist die Entgegensetzung ihrem Gehalte nach bedingt, ihrer Form nach unbedingt. Der Satz, welcher die ursprüngliche Tathandlung des Entgegensetzens ausdrückt, ist demnach „der zweite seinem Gehalt nach bedingte Grundsatz" der Wissenschaftslehre. Nur das Ich ist ursprünglich gesetzt, nur dem Ich kann daher schlechthin entgegengesetzt werden, und nur das Ich selbst ist es, welches entgegensetzt. Was dem Ich entgegengesetzt

[1] Fr. H. Jacobis sämtl. W. Bd. III. Br. an Fichte. S. 12. — [2] Vgl. oben Buch III. Kap. I. S. 291.

wird, ist das Gegenteil des Ich. Mithin setzt das Ich vermöge seiner zweiten ursprünglichen Tathandlung sein Gegenteil. Das dem Ich Entgegengesetzte ist Nicht-Ich. Der zweite Grundsatz der Wissenschaftslehre lautet daher: „Das Ich setzt ein Nicht-Ich".[1]

2. Das Nicht-Ich kein Ding an sich.

Dieser zweite Satz der Wissenschaftslehre ist von jeher ein Gegenstand der gröbsten Mißverständnisse gewesen, die, wenn sie auch nur im geringsten Grade zugelassen werden, das Verständnis der Fichteschen Philosophie völlig verwirren und unmöglich machen. „Das Ich setzt das Nicht-Ich." Was ist Ich? Doch offenbar wir selbst. Und was ist Nicht-Ich? Doch offenbar, so erklärt sich der Unverstand die Sache, die (von uns unabhängigen) Dinge außer uns, die Natur, die Welt! Also kann der Fichtesche Satz, wenn man statt seiner Formeln die wirklichen Werte setzt, nichts anderes bedeuten wollen, als daß sich das menschliche Ich die Rolle der Weltschöpfung zuschreibt, daß Fichte das menschliche Ich und vor allem sich selbst als den Schöpfer der Dinge betrachtet. Dies aber scheint in einem Atem der größte Frevel und die größte Ungereimtheit zu sein: der Atheismus im Bunde mit dem Unsinn! Das Geschrei, welches die Wissenschaftslehre von allen Seiten gegen sich hören mußte, nahm ganz besonders den zweiten Grundsatz zu seinem Stichblatt, und die Entrüstung über den Unsinn war bei den Leuten des sogenannten gesunden Menschenverstandes ebenso groß, wie die Entrüstung über die Gottlosigkeit bei den Wächtern des Glaubens. In der Tat wäre, wenn es sich mit dem Satz so verhielte, der Unsinn so groß, daß man den Frevel darüber vergessen könnte.

Unter dem Nicht-Ich versteht man gedankenloserweise die von uns unabhängigen Dinge außer uns, die Dinge an sich, also etwas, das ganz außerhalb unseres Bewußtseins ist und durch das Ich niemals gesetzt oder begründet sein kann. Und nun soll Fichte gesagt haben: das Ich setze etwas, welches durch das Ich niemals gesetzt sein kann; das Ich sei der Grund von etwas, das niemals im Ich begründet sein kann; vom Ich sei etwas abhängig, das seinem ganzen Begriffe nach vom Ich völlig unabhängig ist. Er soll den baren Unsinn gesprochen haben. Aber dieser Un-

[1] Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Teil I. § 2. (Zweiter, seinem Gehalte nach bedingter Grundsatz. S. 101–105.

sinn liegt nicht in dem Satz der Wissenschaftslehre, sondern in dieser Auslegung des Satzes, deren Unmöglichkeit jedem einleuchtet, der von der Wissenschaftslehre auch nur den Schatten gesehen hat.

3. Der Begriff des Nicht-Ich.

Es ist unmöglich, bei dem Fichteschen Nicht-Ich an das Ding an sich zu denken, schon deshalb unmöglich, weil die Wissenschaftslehre von vornherein den Begriff eines Dinges an sich als eines von dem Ich verschiedenen Wesens abgetan und zunichte gemacht hat. Von einem solchen Dinge an sich kann in der ganzen Wissenschaftslehre nicht als von etwas Realem die Rede sein. Die Einsicht in die Unmöglichkeit des Dinges an sich sollte man billigerweise bei denen voraussetzen dürfen, welche in der Wissenschaftslehre schon bis zum zweiten Satze gekommen sind. Indessen wollen wir nichts voraussetzen als diesen Satz selbst. Man höre doch, was Fichte sagt. Er sagt: „das Ich setzt ein Nicht-Ich". Alles von A Unterschiedene nennt man Nicht-A, und ich weiß nicht, wie man es anders nennen will. Um aber etwas von A unterscheiden zu können, ist die erste Bedingung, daß ich den Begriff von A habe. Kein Nicht-A ohne A. Wer diese einfachste aller Wahrheiten noch erst zu lernen hat, braucht zu diesem Zwecke nur einen Blick in die Schullogik zu werfen. Wie sich Nicht-A zu A verhält, so verhält sich Nicht-Ich zu Ich. Kein Nicht-Ich ohne Ich. So sagt nicht bloß die Wissenschaftslehre, sondern auch die Schullogik. Wenn das Ich nicht gesetzt ist, so kann davon selbstverständlicherweise auch nichts unterschieden, also auch kein Nicht-Ich gesetzt werden. Das Nicht-Ich ist nur möglich unter der Voraussetzung des Ich. Nun ist das Ich nur durch sich selbst gesetzt. Was daher nur unter der Bedingung des Ich möglich ist, kann auch nur durch das Ich gesetzt werden. Daher ist der Satz: „ohne Ich kein Nicht-Ich" gleich dem Satze: „das Ich setzt ein Nicht-Ich". Das ist die Erklärung des Satzes nach der Richtschnur der gewöhnlichen Schullogik. Ausdrücklich bemerkt Fichte, daß das Nicht-Ich keineswegs, wie das gewöhnliche Bewußtsein meint, ein diskursiver, durch Abstraktion von allem Gegebenen entstandener Begriff sei. Die Seichtigkeit dieser Erklärung lasse sich leicht dartun. „So wie ich irgendetwas vorstellen soll, muß ich es dem Vorstellenden entgegensetzen."[1]

Man hat bei dem zweiten Satz der Wissenschaftslehre noch gar kein Recht, an Dinge, Gegenstände, Vorstellungen zu denken. Indessen, da

[1] Ebendas. S. 104.

die Dinge, die wir notwendig von uns unterscheiden, unter den Begriff des Nicht-Ich fallen müssen, so wollen wir gelten lassen, daß man unter dem Nicht-Ich die Dinge und deren Inbegriff verstehe, nur nicht die Dinge an sich außer uns, da unter diesem Begriff überhaupt nichts zu verstehen ist. Also nehmen wir die Dinge, wie sie allein verstanden werden können: als das von dem Ich Unterschiedene, als unsere Gegenstände, deren Inbegriff wir Natur oder Welt nennen. Wir verstehen unter den Dingen die Natur als Objekt, die Welt als Vorstellung, die objektive Welt. Und nun lege man sich die Frage vor: „unter welcher Bedingung sind die Dinge in diesem Sinne, welcher der einzige ist, in dem sie genommen werden können, allein möglich? Unter welcher Bedingung allein gibt es eine Natur als Objekt, eine objektive Welt, eine Welt als Vorstellung?" Wenn es keine Objekte gibt, so kann es auch keine Natur als Objekt, keine objektive Welt geben. Unter welcher Bedingung allein sind Objekte möglich? Nur unter der Bedingung des Subjekts, für welches allein etwas Objekt sein kann. Objekt ist, was das Bewußtsein sich gegenüberstellt, also von sich unterscheidet. Mithin steht das Objekt als das Nicht-Ich unter der Bedingung des Ich. Ohne Ich kein Nicht-Ich. Ohne Ich daher kein Objekt, keine Natur als Objekt, keine objektive Welt. Das Ich setzt das Nicht-Ich, dadurch die Möglichkeit der Objekte, dadurch die Möglichkeit der Dinge, sofern sie Objekte (Nicht-Ich) sind, die Möglichkeit einer objektiven Welt. Was also ist in dem Fichteschen Satze noch unklar, selbst wenn man unter dem Nicht-Ich an die Dinge oder die Welt im richtigen und einzig möglichen Sinne denkt? Versteht man darunter die Welt als Ding an sich, so ist der Unsinn vollendet; versteht man darunter die Welt als Objekt, als Vorstellung, als Nicht-Ich, d. h. versteht man den Satz nach seinem Wortlaute, so ist der Sinn klar und unwidersprechlich. Oder wird jemand widersprechen, wenn ich sage: ohne Sinnlichkeit (sinnliches Ich) keine sinnliche Welt? Nehmt das Gehör weg, und die Welt verstummt, die Blitze werden noch leuchten, aber nicht mehr donnern; die Wellen des Meeres werden sich noch bewegen, aber nicht mehr rauschen! Es gibt keine hörbare Welt mehr. Nehmt das Auge weg, und es gibt keine sichtbare Welt mehr. Nun? Gilt nicht ebensogut: „hebt das Selbstbewußtsein oder das Ich auf, und es gibt keine Welt mehr als Gegenstand des Bewußtseins, keine objektive, vorgestellte, erkennbare Welt, keine Welt als Objekt, als Nicht-Ich?" Diese Wahrheit ist so einfach, so einleuchtend, daß man meinen sollte, die Welt hätte nicht auf Fichte zu warten gebraucht, um sie kennen zu lernen. Und doch hat sie diese ein-

fache Wahrheit auch nach Fichte kaum begriffen. Denn das Nichtdenken ist für die meisten Menschen immer noch einfacher als die einfachste Wahrheit. Das Nichtachten auf die eigene Tätigkeit ist der tiefste Grund unserer Irrtümer. Solange man in der Betrachtung der Himmelskörper an die Bewegung des eigenen Planeten nicht denkt, glaubt man an die Bewegung der Sonne, und das Gegenteil erscheint als Unsinn, als Widerspruch gegen den gesunden Menschenverstand, der nach dem Augenschein geht. Und so lange man in der Betrachtung der Dinge überhaupt an die Selbsttätigkeit des eigenen Ich nicht denkt, erscheint, was man selbst tut, als etwas von außen Gegebenes.[1]

III. Der dritte Grundsatz.

1. Der Widerspruch im Ich.

Die beiden ersten Grundsätze der Wissenschaftslehre oder die beiden ersten ursprünglichen Tathandlungen der Intelligenz lassen sich in die Formel fassen: „Das Ich setzt sich und sein Gegenteil". Das Gegenteil des Ich (Nicht-Ich) ich kein Ding an sich, nichts außer dem Ich Vorhandenes; die Grenze des Ich ist absolut, sie ist unübersteiglich; was gesetzt ist, kann nur durch das Ich und nur in ihm gesetzt sein. Daher muß der Satz näher dahin bestimmt werden: „Das Ich setzt im Ich das Nicht-Ich".

Entgegengesetztes ist nur möglich in Rücksicht auf eine Gesetztes. Nur wenn das Ich selbst gesetzt ist, kann in Rücksicht auf dasselbe eine Entgegensetzung stattfinden oder, was dasselbe heißt, ist die Setzung eines Nicht-Ich möglich. Das Nicht-Ich ist nur setzbar in Beziehung auf ein (voraus) gesetztes Ich. Daher werden wir den Satz noch näher dahin bestimmen müssen: „das Ich setzt im Ich zugleich Ich und Nicht-Ich, d. h. es setzt in sich Entgegengesetztes oder, was dasselbe heißt, es setzt sich als die Einheit Entgegengesetzter. Vereinigung Entgegengesetzter in demselben Subjekte ist Widerspruch. Das Ich setzt sich als Widerspruch: es ist dieser Widerspruch vermöge seines ursprünglichen Wesens oder kraft seiner ursprünglichen Tathandlung.

Der Widerspruch fordert die Lösung. Also ist im Ich eine Tathandlung notwendig, welche den Widerspruch auflöst, den die beiden ersten Tathandlungen bilden. Die Lösung dieses Widerspruchs ist daher die

[1] Vgl. meine akadem. Reden. I. S. 22 u. 23.

dritte notwendige Tathandlung der Intelligenz: der Satz, der sie ausdrückt, ist der dritte Grundsatz der Wissenschaftslehre. Und zwar ist die Lösung nur durch eine solche Handlung möglich, welche die Geltung der beiden ersten Grundsätze der Wissenschaftslehre nicht aufhebt und die beiden ersten ursprünglichen Tathandlungen nicht rückgängig macht: daher ist durch diese beiden ersten Handlungen die Aufgabe der dritten bedingt und in bestimmte Grenzen eingeschlossen. Deshalb bezeichnet Fichte den dritten Satz der Wissenschaftslehre als den seiner Form nach bedingten Grundsatz, der von zwei Sätzen bestimmt und darum „fast durchgängig eines Beweises fähig" sei.[1]

2. Die Auflösung des Widerspruchs.

Ich und Nicht-Ich verhalten sich als Entgegengesetzte, diese verhalten sich wie Positives und Negatives, d. h. sie heben sich gegenseitig auf, entweder ganz oder zum Teil. Wenn in diesem Fall die Entgegengesetzten sich gegenseitig ganz aufheben, so wäre das Resultat gleich Zero: dann könnte weder Ich noch Nicht-Ich mehr gesetzt sein, d. h. das Ich selbst wäre aufgehoben, was dem ersten Grundsatze widerspricht. Also ist es unmöglich, daß Ich und Nicht-Ich, die Produkte der ursprünglichen Tathandlung des Ich, einander völlig aufheben. Ebenso ist unmöglich, daß eines von beiden durch das andere ganz aufgehoben wird. Das Aufgehobene wäre entweder das Ich oder das Nicht-Ich. Würde das Ich ganz aufgehoben, so wäre damit auch die Bedingung verneint, unter der allein das Nicht-Ich möglich ist; mit der Setzung wäre auch die Entgegensetzung des Ich unmöglich gemacht, was den beiden ersten Grundsätzen der Wissenschaftslehre widerstreitet. Die gänzliche Aufhebung des Nicht-Ich aber würde dem zweiten Grundsatze zuwiderlaufen, welcher dessen Setzung fordert. Durch die beiden ersten Sätze ist eine Aufgabe gegeben, die unerschütterlich feststeht und unbedingt zu lösen ist.

Nun leuchtet ein, wie diese durch das Ich geforderte Aufgabe allein gelöst werden kann. Entgegengesetzte müssen sich aufheben, sonst wären sie nicht entgegengesetzt. Da nun weder beide noch eines von beiden gänzlich aufgehoben werden darf, so bleibt nur übrig, daß sie sich gegenseitig zum Teil aufheben, d. h. einschränken. Einschränkung ist teilweise Aufhebung. Eine solche Einschränkung beider Entgegengesetzten durchein-

[1] Fichte: Grundlage der ges. Wissenschaftslehre. I. § 3. Dritter, seiner Form nach bedingter Grundsatz. S. 105 flgd.

ander ist daher die Handlung, welche die durch die beiden ersten Tathandlungen geforderte Aufgabe löst, d. h. die einzig mögliche Form der Vereinigung von Ich und Nicht-Ich. Was zum Teil aufgehoben oder eingeschränkt werden kann, muß teilbar sein. Im Begriff der teilweisen Aufhebung (Einschränkung) liegt der Begriff der Teilbarkeit oder, wie sich Fichte auch ausdrückt, der Quantitätsfähigkeit. Nur durch diese Teilbarkeit (Einschränkbarkeit) ist die durch das Ich geforderte Vereinigung von Ich und Nicht-Ich möglich. Die Vereinigung von Ich und Nicht-Ich wird gesetzt: darin besteht die dritte Handlung. Mit anderen Worten: „das Ich sowohl als das Nicht-Ich wird schlechthin teilbar gesetzt". Was gesetzt ist, ist gesetzt durch das Ich und im Ich; daher die Formel, welche die dritte Handlung und damit den dritten Grundsatz der Wissenschaftslehre vollkommen ausdrückt, so lautet: „Das Ich setzt im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen."[1]

Ich und Nicht-Ich sind kontradiktorische Gegensätze, die schlechthin alles unter sich begreifen; beide sind im Ich gesetzt: also ist im Ich alles gesetzt und außer demselben ist nichts setzbar. Diese Einsicht erleuchtet den Charakter der Wissenschaftslehre, die Vollendung der kritischen Denkweise und deren ausgeprägten Gegensatz zur dogmatischen: das kritische System läßt das Ding im Ich gesetzt sein, das dogmatische dagegen das Ich im Dinge; die kritische Denkweise bleibt innerhalb der Grenzen des Ich, die dogmatische überschreitet diese Grenzen; daher ist jene immanent, diese transzendent. Wenn der Dogmatismus folgerichtig sein will, so muß er das Ich verneinen: der folgerichtige Dogmatismus ist die spinozistische Lehre. Wenn man das Ich leugnet, so muß man zuletzt auch die Möglichkeit der Erkenntnis verneinen: der durchgeführte Dogmatismus endet im Skeptizismus.[2]

3. Die theoretische und die praktische Wissenschaftslehre.

Wir haben die drei ersten Grundsätze der Wissenschaftslehre entwickelt, die einzig möglichen, die es gibt. Alle Sätze, welche noch zu entwickeln sind, können nur Folgesätze sein. Damit ist die eigentliche Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre gegeben. Die nächsten Sätze, die aus dem dritten Grundsatze unmittelbar hervorgehen, enthalten schon die Einteilung des Systems. Der dritte Grundsatz erklärt: „das Ich setzt im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen". Das Ich

[1] Ebendas. I. § 3. S. 105—110. — [2] Ebendas. I. § 3. S. 119—122.

sowohl als das Nicht-Ich sind beide durch das Ich und im Ich gesetzt als durcheinander beschränkbar: ihre Vereinigung ist ihre gegenseitige Einschränkung. In dieser gegenseitigen Einschränkung sind offenbar zwei Handlungen enthalten: 1. das Nicht-Ich wird beschränkt durch das Ich, 2. das Ich wird beschränkt durch das Nicht-Ich. Oder anders ausgedrückt: „das Ich bestimmt das Nicht-Ich, das Nicht-Ich bestimmt das Ich"; und da es das (ursprüngliche oder absolute) Ich ist, welches die gegenseitige Einschränkung von Ich und Nicht-Ich setzt, so werden jene beiden Sätze in ihrer vollen Formel so lauten: 1. das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt (bestimmt) durch das Ich, 2. das Ich setzt sich selbst als beschränkt (bestimmt) durch das Nicht-Ich.

Das Ich bestimmt das Nicht-Ich, d. h. es handelt oder ist praktisch, das Ich setzt das Nicht-Ich als bestimmt durch das Ich, dieses setzt sich als praktisches Ich: auf diesen Satz gründet sich die *praktische* Wissenschaftslehre. Das Ich wird bestimmt durch das Nicht-Ich, d. h. etwas steht dem Ich gegenüber, das Ich hat ein Objekt, es ist vorstellend oder theoretisch; das Ich setzt sich selbst als bestimmt durch das Nicht-Ich, es setzt sich als theoretisches Ich: auf diesen Satz gründet sich die *theoretische* Wissenschaftslehre. So verzweigt sich die Wissenschaftslehre unmittelbar infolge ihres dritten Grundsatzes in die beiden Systeme der praktischen und theoretischen Wissenschaftslehre, die aber nicht etwa koordinierte Reihen beschreiben, als ob das System in diese beiden gesonderten Hälften sich spaltete, sondern sie bilden, wie es Prinzip und Methode der Wissenschaftslehre fordern, ein in sich zusammenhängendes und geschlossenes Ganzes.

Nun erhellt, wie sich später deutlicher zeigen wird, die Realität oder Wirksamkeit des Nicht-Ich nur aus dem theoretischen Ich und die Notwendigkeit des letzteren nur aus dem praktischen. Das System der Wissenschaftslehre aber muß einen Kreislauf beschreiben, in welchem das Ende in den Anfang zurückkehrt, und der tiefste Grund aller notwendigen Handlungen der Intelligenz sich als letztes Resultat ergibt. Dieser tiefste Grund ist das *praktische* Ich. Darum wird notwendig in dem System der Wissenschaftslehre die Entwicklung des theoretischen Ich der des praktischen vorausgehen müssen. Auch ist in dem besonderen Grundsatz der praktischen Wissenschaftslehre eine Voraussetzung enthalten, welche der Grundsatz der theoretischen gültig macht: nämlich die Realität des Nicht-Ich. Darum sagt Fichte von dem Prinzip der praktischen Wissenschaftslehre, es sei problematisch, weil die Realität des Nicht-Ich problematisch

sei. „Also scheint dieser Satz wenigstens so lange, bis dem Nicht-Ich auf irgendeine Weise Realität beigemessen werden kann, völlig unbrauchbar."[1] Wir werden daher von dem dritten Grundsatze zunächst zur theoretischen Wissenschaftslehre als zu dem ersten Teile des Lehrgebäudes fortschreiten.

Viertes Kapitel.

Die methodische Ableitung der Kategorien. Der Grundsatz und die Grundprobleme der theoretischen Wissenschaft.

I. Die Deduktion der Kategorien.

1. Der methodische Fortgang.

Die Einleitungen in die Wissenschaftslehre haben uns wiederholt auf die Form und Aufgabe der Methode hingewiesen; wir haben dieselbe in der Grundlegung der Wissenschaftslehre, also in ihrer Anwendung bereits kennen gelernt und sehen sie in ihren Grundzügen vor uns. Nach diesem Vorbilde läßt sich die Fichtesche Methodenlehre und damit die Richtschnur des ganzen Systems bestimmen.

Was die drei ersten Grundsätze der Wissenschaftslehre ausdrücken, sind die drei notwendigen Handlungen der Intelligenz: Setzung, Entgegensetzung, Vereinigung Entgegengesetzter, welche letztere auch Einschränkung oder Bestimmung genannt werden kann. Oder anders ausgedrückt: jene Handlungen sind Thesis, Antithesis, Synthesis; diese verhält sich zu jenen wie die Vereinigung zum Gegensatz, wie die notwendige Vereinigung zum Widerstreit oder wie die Lösung zum Widerspruch. Damit ist die Form der Methode gegeben: sie besteht in dem Auffinden und Auflösen aller im Ich und in dessen notwendigen Handlungen enthaltenen Widersprüche und schreitet daher immer von neuem durch Thesis und Antithesis zur Synthesis fort, durch immer neue Gegensätze zu immer neuen Verbindungen. Der dritte Grundsatz ist die *erste* Synthesis. Alle in ihm enthaltenen und aus ihm geschöpften Sätze sind seine Folgesätze und deshalb ebenfalls synthetisch. Da nun jede Synthesis nur möglich ist durch

[1] Ebendas. II. § 4. A. S. 125.

vorhergehende Entgegensetzung oder Antithesis, so werden die folgenden Aufgaben darin bestehen, daß in jener ersten Synthesis neue Gegensätze aufgefunden werden, welche vereinigt sein wollen, und in deren Vereinigung wieder neue Gegensätze usf., bis endlich alle Widersprüche gelöst sind oder zuletzt solche Gegensätze resultieren, die sich nicht mehr vereinigen lassen. Jenen dritten Satz nennt Fichte daher die Grundsynthesis, woraus alles, was in das Gebiet der Wissenschaftslehre gehören soll, entwickelt werden müsse.

2. Die Methode der Widersprüche.

Die Methode der Wissenschaftslehre ist demnach die systematisch geordnete Entdeckung und Lösung der im Ich enthaltenen Widersprüche, und weil diese Widersprüche und deren Lösung die notwendigen Handlungen der Intelligenz oder des Ich selbst sind, so ist die Methode der Wissenschaftslehre durch deren Prinzip gegeben und vorgezeichnet. Darum darf Fichte sagen, daß die Wissenschaftslehre ihre Methode lediglich aus sich selbst schöpfe. Die letztere ist in der Geschichte der nachkantischen Philosophie eine Tatsache von großer und weitgreifender Bedeutung, sie ist für zwei spätere, einander entgegengesetzte Systeme vorbildlich und einflußreich geworden: vorbildlich für Hegel, einflußreich für Herbart. Nach diesem ist die Aufgabe der Metaphysik die Auffindung und Beseitigung der in unseren Erfahrungsbegriffen enthaltenen Widersprüche, unter welchen auch das Ich eine wichtige Stelle behauptet; nach jenem ist die Aufgabe der Metaphysik die Auffindung und Lösung der in den notwendigen Erkenntnisbegriffen (Kategorien) enthaltenen Widersprüche. Aus dieser Vergleichung erhellt die Abhängigkeit von Fichte, deren sich auch beide Philosophen bewußt sind; aus dieser Abhängigkeit erhellt zugleich der Vergleichungs- und Differenzpunkt zwischen Hegel und Herbart.

3. Die Ableitung der Kategorien.

Die ursprünglichen Tathandlungen der Intelligenz sind die obersten Bedingungen für alles Urteilen, Denken, Erkennen. Daher werden durch jene Handlungen zugleich die Formen der Urteile, die Gesetze des Denkens, die Grundbegriffe der Erkenntnis (Kategorien) gegeben und lassen sich leicht aus den entwickelten Grundsätzen abstrahieren. Jetzt erst ist die Deduktion der Kategorien möglich, welche Aufgabe Kant in seiner Ver-

nunftkritik gestellt und zu lösen gesucht hatte. Die ursprünglichen Handlungen waren Thesis, Antithesis, Synthesis: die erste ist der Grund aller thetischen, schlechthin setzenden und bejahenden, über allen Gegensatz und damit über alles Endliche erhabenen, also unendlichen Urteile, die zweite der Grund aller entgegensetzenden und verneinenden Urteile, die dritte der aller synthetischen. Jene Hauptfrage der Kantischen Kritik: „wie sind synthetische Urteile a priori möglich"? findet hier ihre Beantwortung. Die Auflösung der Frage geschieht aus dem dritten Grundsatz der Wissenschaftslehre, als dem ersten synthetischen Satz, in welchem alle übrigen enthalten sind.

Aus dem ersten Grundsatz folgt der Satz der Identität (A = A), aus dem zweiten der des Unterschiedes, aus dem dritten der der Vereinigung, die zugleich Beziehung und Unterscheidung ist, also den Beziehungs- und Unterscheidungsgrund enthält: der Satz der Vereinigung (Entgegengesetzter) ist daher zugleich der Satz des Grundes. Der erste Satz gibt die Kategorie der Realität, der zweite die der Negation, der dritte die der Einschränkung oder Bestimmung (Limitation).[1]

II. Der Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre.

1. Der Begriff der Wechselbestimmung.

Der erste gewisse Folgesatz aus dem dritten Grundsatz, also der erste Lehrsatz der Wissenschaftslehre ist zugleich der besondere Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre, „die Grundlage des theoretischen Wissens". Der Satz lautet: „das Ich setzt sich selbst, als bestimmt durch das Nicht-Ich". Das Ich setzt sich als mit einem Objekt verknüpftes, d. h. als vorstellendes oder theoretisches Ich. Bevor wir diesen Satz weiter entwickeln, machen wir an ihm die Probe der Methode, um einzusehen, daß derselbe ebenso notwendig gilt wie das Ich selbst. Setzen wir, es gebe kein theoretisches Ich, kein durch ein Objekt bestimmtes Ich, so gibt es auch keine Einschränkung des Ich durch das Nicht-Ich, keine gegenseitige Einschränkung beider, also auch keine Möglichkeit ihrer Vereinigung, vielmehr die bloße Entgegensetzung oder gegenseitige Aufhebung beider, also kein setzendes und entgegensetzendes Ich, d. h. kein Selbstbewußtsein. Hebe das theoretische Ich auf, und du hast das Selbstbewußtsein als solches aufgehoben!

[1] Grundl. d. ges. W. § 1. S. 99. § 2. S. 105. § 3. S. 122 u. 123.

Die Notwendigkeit des theoretischen Ich gründet sich zunächst auf die Notwendigkeit der im Ich gesetzten Vereinigung von Ich und Nicht-Ich überhaupt: diese Vereinigung (der dritte Grundsatz der Wissenschaftslehre) ist die erste Synthese (A); die Setzung des theoretischen Ich, die unmittelbar daraus folgt, ist die zweite (B). Der Satz der theoretischen Wissenschaftslehre heißt: „das Ich setzt sich selbst als bestimmt durch das Nicht-Ich". In dieser Synthese sind zwei widerstreitende Sätze enthalten und verknüpft: 1. das Ich wird bestimmt durch das Nicht-Ich, d. h. es ist leidend, 2. das Ich bestimmt sich selbst, d. h. es ist tätig. Also ist das Ich tätig und leidend zugleich: die Auflösung dieses Widerspruchs ist die Aufgabe der theoretischen Wissenschaftslehre.[1] Tätigkeit und Leiden verhalten sich als entgegengesetzte Bestimmungen, jede ist der negative Grund der anderen, sie heben sich gegenseitig auf. Wenn sie sich gänzlich aufheben, so würde das Ich weder tätig noch leidend, also überhaupt nicht sein; wenn eine der beiden entgegengesetzten Bestimmungen die andere ganz aufhebt, so würde das Ich entweder nur tätig oder nur leidend sein: im ersteren Fall wäre das theoretische Ich, im zweiten das Ich überhaupt unmöglich. Also bleibt nur übrig, daß sich beide gegenseitig teilweise aufheben: das Ich ist zum Teil tätig, zum Teil leidend; es ist nur zum Teil tätig, also zum Teil nicht tätig. Sofern das Ich nicht tätig ist, ist das Nicht-Ich tätig, also das Ich leidend, und ebenso umgekehrt. Die Tätigkeit des Ich wird bestimmt (eingeschränkt) durch die des Nicht-Ich und umgekehrt. Mit anderen Worten: Ich und Nicht-Ich bestimmen sich wechselseitig. Nur durch diese Wechselbestimmung ist es möglich, daß das Ich tätig und leidend zugleich ist; nur dadurch ist die Verknüpfung dieser Gegensätze im Ich, also das theoretische Ich überhaupt möglich: die Synthese B ist daher die der Wechselbestimmung; damit ist zugleich die Kategorie der Wechselbestimmung (Wechselwirkung) abgeleitet, d. h. aus dem Selbstbewußtsein deduziert.[2]

Indessen erhebt sich gegen die Wechselbestimmung der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre. Nach jener ist das Ich nur zum Teil tätig, nach diesem ist das Ich nur tätig, nicht bloß reine Tätigkeit, sondern auch alle Tätigkeit oder, was dasselbe heißt, alle Realität, dann aber ist das Nicht-Ich gar keine Realität, vielmehr alle Negation. Ist aber das Nicht-Ich ohne alle Realität oder, was dasselbe heißt, ohne alle Wirksamkeit,

---

[1] Ebendas. Teil II. § 4. B. S. 127 u. 128. — [2] Ebendas. Teil II. § 4. B. S. 129—131.

wie soll es das Ich bestimmen? Und wo bleibt ohne Wirksamkeit oder Realität auf seiten des Nicht-Ich die Wechselbestimmung? Die letztere enthält daher wieder eine Aufgabe in sich, deren Lösung eine neue (durch die Wechselbestimmung bedingte) Synthese verlangt.

2. Die Kausalität des Nicht-Ich.

Das Ich ist alle Tätigkeit, alle Realität. In keinem Falle daher kann das Nicht-Ich noch eine besondere, davon unabhängige Realität für sich haben; sonst wäre das Ich nicht mehr alle Realität und das Selbstbewußtsein im Prinzip aufgehoben. Mithin hat das Nicht-Ich entweder gar keine oder nur so viel Realität, als im Ich selbst aufgehoben ist. Der erste Fall ist unmöglich, weil dann das Nicht-Ich in keiner Weise bestimmend sein könnte, also die Wechselbestimmung und damit im letzten Grunde das Ich selbst unmöglich wäre. Mithin ist der zweite Fall notwendig: dem Nicht-Ich kann nur so viel Realität zukommen, als im Ich aufgehoben wird. Die Realität oder Tätigkeit des Ich wird (zum Teil) aufgehoben, d. h. sie wird vermindert oder das Ich leidet. Das Nicht-Ich hat demnach nur Realität, sofern das Ich leidet; außer dem Leiden des Ich hat es gar keine. Nennen wir dieses Leiden „Affektion des Ich", so gilt der Satz: „außer der Bedingung einer Affektion des Ich hat das Nicht-Ich gar keine Realität."[1]

Die Wirksamkeit des Nicht-Ich ist das Leiden des Ich. Oder was dasselbe heißt: das Leiden (Affektion) des Ich ist die Wirkung des Nicht-Ich, das Nicht-Ich ist dessen Ursache: diese Verknüpfung gibt die geforderte Synthese (C) und enthält die Kategorie der Kausalität. In der vorhergehenden Synthese der Wechselbestimmung war es gleichgültig, welcher der beiden entgegengesetzten Seiten die Realität oder die Negation zugeschrieben wird. Es wird bloß erklärt: wenn die eine Seite tätig ist, so ist die andere leidend. Jetzt wird die nähere Bestimmung durch die Synthese der Kausalität gegeben: die Tätigkeit ist auf Seite des Nicht-Ich und das Leiden auf der des Ich.[2]

3. Die Substantialität des Ich. Das Nicht-Ich als Quantität des Ich.

Das Ich ist alle Tätigkeit: darum ist im Nicht-Ich nur in dem Grade Tätigkeit oder Realität möglich, als dieselbe im Ich aufgehoben ist, d. h.

[1] Ebendas. § 4. C. S. 131–135. — [2] Grundl. d. ges. W. Teil II. § 4. C. S. 135 und 136.

als das Ich leidet. Nun aber ist das Ich seinem Wesen nach nur tätig. Wie also kann das Ich leiden? Hier entsteht eine neue durch die Synthese der Kausalität geforderte Aufgabe. Was im Ich gesetzt ist, ist durch das Ich gesetzt, durch dessen Tätigkeit. Also kann auch das Leiden des Ich nur durch die Tätigkeit desselben bestimmt sein. Wie ist das möglich? Die Tätigkeit des Ich ist absolut, außer ihr ist nichts: also kann auch das Leiden des Ich nur eine verminderte oder zum Teil aufgehobene Tätigkeit sein, ein verminderter Tätigkeitsgrad, also „ein Quantum Tätigkeit". Mit anderen Worten: das Leiden des Ich ist nur möglich durch eine Verminderung oder Einschränkung seiner Tätigkeit, diese ist nur möglich durch die Tätigkeit des Ich selbst, d. h. durch dessen Selbstbestimmung. Wir haben demnach im Ich Tätigkeit und Leiden, absolute und beschränkte Tätigkeit oder, da Ich = Tätigkeit ist, absolutes und beschränktes Ich. Das beschränkte Ich ist nur möglich als die Selbsteinschränkung des absoluten. Die Frage: warum ist das Ich leidend? führt sich demnach zurück auf die Frage: warum beschränkt das Ich seine Tätigkeit? Warum beschränkt das Ich sich selbst? Woher die Selbstbeschränkung des Ich?[1]

Da nun das theoretische Ich in dieser Beschränkung besteht und sich darauf gründet, so kann jene Frage nach dem Grunde der Selbstbeschränkung aus dem theoretischen Ich nicht gelöst werden, und es läßt sich voraussehen, daß die Notwendigkeit derselben nur aus dem praktischen Ich wird einleuchten können. Zunächst also muß diese Beschränkung als etwas gelten, dessen Notwendigkeit nicht einleuchtet, also als etwas Zufälliges, Akzidentelles. Das absolute Ich verhält sich zu dem beschränkten zunächst als zu einer Modifikation seiner Tätigkeit, als zu etwas Akzidentellem, d. h. es verhält sich dazu als Substanz: hier ist die Synthese und zugleich die Kategorie der Substantialität (Synthese D).[2]

Die entwickelten Bestimmungen sind von einer sehr fruchtbaren und weittragenden Bedeutung. Das Leiden des Ich kann nur als verminderte Tätigkeit des Ich, als ein Quantum dieser Tätigkeit, als eine Quantität des Ich begriffen werden. Das Ich leidet nur, sofern es nicht tätig ist, und sofern das Ich nicht tätig ist, ist das Nicht-Ich tätig. Also wird auch das Nicht-Ich zuletzt nur als eine Quantität des Ich zu fassen sein. Und damit ist in der Wissenschaftslehre schon der Begriff und das Thema gegeben, welches die spätere Naturphilosophie ausführt. „Setze in dem fortlaufenden Raume A im Punkte m Licht, und im Punkte n

[1] Ebendas. § 4. D. S. 136—139. — [2] Ebendas. Teil II. § 4. D. S. 142.

Finsternis: so muß notwendig, da der Raum stetig, und zwischen m und n kein Hiatus ist, zwischen beiden Punkten irgendwo ein Punkt o sein, welcher Licht und Finsternis zugleich ist, welches sich widerspricht. — Ihr setzet zwischen beide ein Mittelglied, Dämmerung. Sie gehe von p bis q, so wird in p die Dämmerung mit dem Lichte, und in q mit der Finsternis grenzen. Aber dadurch habt ihr bloß Aufschub gewonnen; den Widerspruch aber nicht befriedigend gelöst. Die Dämmerung ist Mischung des Lichts mit Finsternis. Nun kann in p das helle Licht mit der Dämmerung nur dadurch grenzen, daß der Punkt p Licht und Dämmerung zugleich sei; und da die Dämmerung nur dadurch vom Lichte unterschieden ist, daß sie auch Finsternis ist; — daß er Licht und Finsternis zugleich sei. Ebenso im Punkte q. — Mithin ist der Widerspruch gar nicht anders aufzulösen, als dadurch: Licht und Finsternis sind überhaupt nicht entgegengesetzt, sondern nur den Graden nach zu unterscheiden. Finsternis ist bloß eine sehr geringe Quantität Licht. — Gerade so verhält es sich zwischen dem Ich, und dem Nicht-Ich."[1] Was fehlt noch zu der Erklärung, daß die Natur begriffen werden müsse als das werdende Ich, daß die Intelligenz der Tag sei, der aus der Dämmerung des Naturlebens hervorgehe?

4. Die Kategorien der Relation.

Die notwendigen Handlungen der Intelligenz liegen in ihrem bisherigen Verlaufe deutlich vor uns. Das Selbstbewußtsein (das setzende und entgegensetzende Ich) fordert die Vereinigung der beiden Entgegengesetzten im Ich, diese Vereinigung fordert die Wechselbestimmung, die Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich fordert zu ihrer näheren Bestimmung die Kausalität des Nicht-Ich und die Substantialität des Ich. Damit sind folgende Kategorien deduziert: das setzende Ich gibt die Kategorie der Realität, das entgegensetzende die der Negation, die Vereinigung der Entgegengesetzten gibt die der Beziehung (Einschränkung, Limitation) oder Relation, die nähere Bestimmung der Relation ist die Wechselbestimmung, die Arten der Wechselbestimmung sind die Kausalität und Substantialität. Unter diesen Handlungen der Intelligenz ist die erste setzend, die zweite entgegensetzend, die folgenden verknüpfend oder synthetisch. Die erste Synthese (A) ist die

[1] Ebendas. S. 144 flgd.

Vereinigung von Ich und Nicht-Ich, die zweite (B) die Wechselbestimmung, die dritte (C) die Kausalität des Nicht-Ich, die vierte (D) die Substantialität des Ich.

III. Das Grundproblem der theoretischen Wissenschaftslehre.

1. Die beiden Arten der Wechselbestimmung.

Damit erhebt sich ein neuer Gegensatz und mit ihm eine neue Aufgabe: die Kausalität bestimmt die Tätigkeit des Nicht-Ich, die Substantialität bestimmt die alleinige Tätigkeit des Ich; nach jener gilt das Leiden des Ich als die Wirkung des Nicht-Ich, nach dieser gilt das Leiden des Ich (das beschränkte Ich) als bestimmt bloß durch die Tätigkeit des Ich. Gilt die Substantialität, so wird das Ich bloß durch sie bestimmt; gilt die Kausalität, so wird das Ich bestimmt durch das Nicht-Ich. Nun gelten beide. Das Selbstbewußtsein fordert die Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich (das theoretische Ich), diese fordert die Kausalität des Nicht-Ich, die Substantialität des Ich. Der Widerspruch beider ist im Ich selbst enthalten und daher eine notwendig zu lösende Aufgabe. Die Lösung fordert eine neue Synthese (E): die synthetische Vereinigung der Kausalität und Substantialität. Wir sind auf dem schwierigsten Punkte der Wissenschaftslehre. Je weiter die Synthesen fortschreiten, um so verwickelter werden die Komplexionen der einfachen Elemente. Es handelt sich um den Widerspruch, der zwischen der Substantialität des Ich und der Kausalität des Nicht-Ich, zwischen diesen beiden Arten der Wechselbestimmung besteht, also in dem Begriffe der letzteren selbst liegt.

Die Wechselbestimmung erklärt: soviel Tätigkeit im Ich, soviel Leiden im Nicht-Ich und umgekehrt. Tun und Leiden im Ich und Nicht-Ich bestimmen sich wechselseitig und zwar so, daß jedem Tun auf der einen Seite in demselben Maße ein Leiden auf der anderen Seite entspricht. Diese Wechselbestimmung heißt darum „Wechsel-Tun und Leiden“: das Ich, sofern es Leiden in sich setzt, setzt eben dadurch Tätigkeit in das Nicht-Ich und umgekehrt. Wenn dieser Satz nicht gilt, so ist das leidende Ich, also das theoretische Ich und damit das Ich selbst aufgehoben. Der Satz der Wechselbestimmung ist daher notwendig und darf nicht umgestoßen werden. Aber wie ist dieser Satz haltbar und notwendig? Die Tätigkeit im Nicht-Ich ist bedingt durch das Leiden im Ich, und dieses durch die Tätigkeit im Nicht-Ich: also setzt die Tätigkeit im Nicht-Ich sich selbst voraus. Das Leiden im Ich ist bedingt durch die

Tätigkeit im Nicht-Ich, und diese ist bedingt durch das Leiden im Ich: also setzt das Leiden im Ich sich selbst voraus. Wenn ich aber etwas nur unter der Bedingung tun kann, daß ich es bereits getan habe, so ist klar, daß ich es nicht tun kann. Das Ich soll Leiden in sich setzen unter der Bedingung, daß es zugleich Tätigkeit in das Nicht-Ich setzt, welche selbst bedingt ist durch das Leiden im Ich; es soll Tätigkeit in das Nicht-Ich setzen unter der Bedingung des Leidens im Ich, welches selbst bedingt ist durch die Tätigkeit im Nicht-Ich. So aber kann das Ich weder Leiden in sich noch Tätigkeit in das Nicht-Ich setzen: es soll (zufolge der Wechselbestimmung) beides und kann (vermöge der Wechselbestimmung) keines von beiden.[1]

2. Die unabhängige Tätigkeit.

Hier ist der zu lösende Widerspruch. Das Leiden im Ich ist notwendig: es ist nur möglich durch die Tätigkeit im Nicht-Ich; es ist nicht möglich durch die Tätigkeit im Nicht-Ich, da diese selbst nur möglich ist durch das Leiden im Ich. Mithin wird durch die Tätigkeit im Nicht-Ich das Leiden im Ich sowohl gesetzt als nicht gesetzt (aufgehoben). Nun ist die Entgegensetzung im Ich nur möglich durch Einschränkung oder teilweise Aufhebung, denn die Regel sagt: was sich gegenseitig aufheben muß, aber nicht ganz aufheben darf, muß sich teilweise aufheben. So lautet der Grundsatz der Bestimmung. Mithin wird der dargelegte Widerspruch zunächst so gelöst werden müssen, daß durch die Tätigkeit im Nicht-Ich Leiden im Ich zum Teil gesetzt, zum Teil nicht gesetzt wird; und ebenso wird durch die Tätigkeit im Ich Leiden in das Nicht-Ich zum Teil gesetzt, zum Teil nicht gesetzt. Wenn nun der Tätigkeit im Nicht-Ich das Leiden im Ich nur zum Teil entspricht, so gibt es eine Tätigkeit im Nicht-Ich, der kein Leiden im Ich entspricht, und ebenso umgekehrt eine Tätigkeit im Ich, der kein Leiden im Nicht-Ich entspricht. Kurz gesagt: es gibt im Ich und Nicht-Ich „unabhängige Tätigkeit". Eine solche unabhängige Tätigkeit ist notwendig, weil sonst der in der Wechselbestimmung (also im Ich) entdeckte Widerspruch nicht gelöst werden kann.[2]

Aber diese Lösung enthält schon einen neuen Widerspruch. Die Wechselbestimmung fordert die unabhängige Tätigkeit und widerspricht

[1] Grundl. d. ges. W. Teil II. § 4. E. Synthetische Vereinigung des zwischen den beiden aufgestellten Arten der Wechselbestimmung stattfindenden Gegensatzes. S. 145 bis 148. [2] Grundl. d. ges. W. Teil II. § 4. S. 148 flgd. Nr. III.

ihr zugleich, denn ihr eigener Grundsatz erklärt, daß jeder Tätigkeit im Ich und Nicht-Ich ein Leiden auf der entgegengesetzten Seite entsprechen, daß Tun und Leiden ein Ich und Nicht-Ich sich wechselseitig bedingen müssen: „Wechsel-Tun und Leiden". Wechselbestimmung (Wechsel-Tun und Leiden) und unabhängige Tätigkeit widersprechen einander, dieser Widerspruch ist zu lösen, die Lösung geschieht nach dem Grundsatze der Bestimmung. Wir haben demnach folgende drei Aufgaben: „1. durch Wechsel-Tun und Leiden wird eine unabhängige Tätigkeit bestimmt, 2. durch eine unabhängige Tätigkeit wird Wechsel-Tun und Leiden bestimmt, 3. beide werden gegenseitig durcheinander bestimmt."[1]

Die unabhängige oder unbedingte Tätigkeit kann durch das Wechsel-Tun und Leiden nur insofern bestimmt werden, als dieses ihren Bestimmungs- oder Erkenntnisgrund ausmacht; die unabhängige Tätigkeit ist der Realgrund der Wechselbestimmung, der formgebende Realgrund. Daher werden die obigen Aufgaben genauer so ausgedrückt werden müssen: 1. aus dem Inhalte der Wechselbestimmung wird die unabhängige Tätigkeit (als deren Realgrund) erkannt, 2. durch die unabhängige Tätigkeit wird die Form des Wechsel-Tuns und Leidens bestimmt, 3. beide bestimmen sich gegenseitig. Diese dritte Aufgabe zerlegt sich wieder in die besonderen Aufgaben: a) Inhalt und Form der unabhängigen Tätigkeit bestimmen sich gegenseitig (die unabhängige Tätigkeit bildet eine synthetische Einheit von Inhalt und Form), b) Inhalt und Form der Wechselbestimmung bestimmen sich gegenseitig (die Wechselbestimmung ist eine synthetische Einheit von Inhalt und Form), c) die unabhängige Tätigkeit (als synthetische Einheit) und das Wechsel-Tun und Leiden (als synthetische Einheit) bestimmen sich gegenseitig. Nun hat die Wechselbestimmung die beiden in ihr begriffenen Arten der Kausalität oder Wirksamkeit des Nicht-Ich und der Substantialität des Ich. Was von der Wechselbestimmung im allgemeinen nachgewiesen wird, das muß im besonderen in Ansehung ihrer beiden Arten nachgewiesen werden. Demnach zerlegt sich jede der drei Hauptaufgaben wieder in zwei besondere, oder die allgemeine Lösung muß jedesmal angewendet werden auf die beiden besonderen Arten der Wechselbestimmung, nämlich die Kausalität und die Substantialität.

[1] Ebendas. S. 149—151. Nr. III u. IV.

So erhalten wir folgende Aufgaben:

I. Die unabhängige Tätigkeit als Realgrund der Wechselbestimmung in Rücksicht
   1. auf die Wirksamkeit oder Kausalität des Nicht-Ich,
   2. auf die Substantialität des Ich.

II. Die unabhängige Tätigkeit als das formgebende Prinzip der Wechselbestimmung in Rücksicht
   1. auf die Wirksamkeit oder Kausalität des Nicht-Ich,
   2. auf die Substantialität des Ich.

III. Die Einheit der unabhängigen Tätigkeit und Wechselbestimmung in Rücksicht
   1. auf die Wirksamkeit oder Kausalität des Nicht-Ich,
   2. auf die Substantialität des Ich.[1]

Hier haben wir die Übersicht der Aufgaben, welche die „Synthese E", dieser schwierigste und verwickeltste Punkt der Wissenschaftslehre, in sich enthält. Das eigentliche Thema aller dieser Aufgaben ist einfach. Es handelt sich darum: aus allen in dem Begriff der Wechselbestimmung enthaltenen Bedingungen den Charakter jener unabhängigen Tätigkeit auszurechnen, ohne welche die Wechselbestimmung, also im letzten Grunde auch das Ich selbst, nicht möglich ist. Um genau festzustellen, wie allein jene Tätigkeit gedacht werden oder in welchem Vermögen allein dieselbe bestehen kann, müssen alle Bedingungen, unter denen sie denkbar erscheint, geprüft und diejenigen ausgeschieden werden, unter denen sie nicht gedacht werden kann. Denn jede Bedingung ist in Wahrheit unmöglich, die dem Prinzipe der Wissenschaftslehre, d. h. dem Wesen des Selbstbewußtseins widerstreitet.

Setzen wir, die Aufgabe sei gelöst, das Vermögen jener unabhängigen Tätigkeit sei ausgemacht, so ist damit die Bedingung dargetan, unter welcher allein das Ich theoretisch sein oder sich als theoretisches Ich (als bestimmt durch das Nicht-Ich) setzen kann. Dann hat die theoretische Wissenschaftslehre ihre Entwicklung von dem Satz, der sie begründet, bis zu der Bedingung, unter welcher jener Satz steht, d. h. von ihrem Grundsatz bis zu ihrem Grundvermögen durchlaufen. Nun muß sie von diesem theoretischen Grundvermögen ausgehen und dasselbe entwickeln oder die notwendige Entwicklung desselben dartun, bis aus dem Grund-

[1] Grundl. d. ges. W. Teil II. § 4. S. 151—160.

vermögen der theoretische Grundsatz wieder hervorgeht. Hat sie auch diese Aufgabe gelöst und diesen zweiten in den Anfangspunkt zurückkehrenden Weg durchmessen, so hat die theoretische Wissenschaftslehre ihren Kreislauf und damit sich selbst vollendet. Um daher das Ganze zusammenzufassen, so teilt sich die Aufgabe der theoretischen Wissenschaftslehre in diese beiden Fragen nach dem theoretischen Grundvermögen und nach dem theoretischen Grundsatz: 1. Welches ist jene unabhängige Tätigkeit, ohne welche die Wechselbestimmung oder die Handlung, vermöge deren das Ich theoretisch ist, nicht stattfinden kann? Wie wird unter den aufgestellten Bedingungen dieses theoretische Grundvermögen gefunden? 2. Wie folgt aus der Entwicklung des theoretischen Grundvermögens der theoretische Grundsatz?

Fünftes Kapitel.

Die produktive Einbildung als das theoretische Grundvermögen.

I. Die Deduktion der Einbildungskraft.

1. Die unabhängige Tätigkeit als Inbegriff aller Realität.

Die Rechnung der Wissenschaftslehre hat zu der Einsicht geführt, daß die durch das Selbstbewußtlein geforderte Wechselbestimmung nur unter der Bedingung einer unabhängigen Tätigkeit möglich ist, die das theoretische Grundvermögen ausmacht. Worin diese Tätigkeit besteht, muß aus Inhalt und Form der Wechselbestimmung erkannt werden. Den Inhalt derselben bildet der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich. Die Wechselbestimmung besteht darin, daß genau so viel Realität, als in dem einen jener beiden Faktoren gesetzt wird, in dem anderen aufgehoben werden muß, und umgekehrt. Die Summe dieser Realität wird mithin durch die Wechselbestimmung weder vermehrt noch vermindert, sie bleibt konstant; also ist der Inhalt in seiner Totalität von der Wechselbestimmung unabhängig und liegt derselben zugrunde. Realität ist Tätigkeit. Die Totalität des realen Inhalts ist mithin eine unabhängige Tätigkeit als Realgrund der Wechselbestimmung. Wenn es eine solche unabhängige Tätigkeit als absolute Totalität nicht gibt, so kann es auch keine Wechselbestimmung geben, in der stets genau so viel Realität in dem einen Gliede gesetzt

werden muß, als in dem anderen aufgehoben wird, und umgekehrt. Die unabhängige Tätigkeit ist der Inbegriff aller Realität oder die absolute Totalität des Realen.[1]

2. Der Grund der unabhängigen Tätigkeit. Der dogmatische Realismus und Idealismus.

Nun ist das Ich der Inbegriff aller Tätigkeit. Wird in dem Ich die Tätigkeit aufgehoben oder vermindert, so ist das Ich nicht mehr der Inbegriff aller Tätigkeit, es ist nicht mehr, was es seinem Wesen nach ist, es ist vermöge seines Leidens ein qualitativ anderes. Der Grund des Qualitativen ist Realgrund. Dieser Realgrund seiner veränderten Qualität kann nicht das Ich selbst sein, also ist dieser Realgrund etwas vom Ich Verschiedenes, d. h. das Nicht-Ich. Ist aber das Nicht-Ich der Realgrund des Leidens im Ich, so muß dem Nicht-Ich eine diesem Leiden vorausgesetzte, also unabhängige Tätigkeit zugeschrieben werden. Dann gilt das Nicht-Ich als die Ursache, die das Leiden im Ich hervorbringt; es ist dann die Ursache der Vorstellungen, der absolute Realgrund, der Inbegriff aller hervorbringenden Tätigkeit, die allein wirksame Ursache: das Nicht-Ich ist die Substanz und das Ich ist Akzidens. Wird die unabhängige Tätigkeit in dieser Weise bestimmt (das Nicht-Ich als absoluter Realgrund), so haben wir das System des „dogmatischen Realismus“, den in seiner Vollkommenheit die Lehre Spinozas darstellt. Aber mit einer solchen Fassung der unabhängigen Tätigkeit wird das Ich selbst aufgehoben und für unmöglich erklärt. So notwendig das Ich ist, so unmöglich ist daher die dem Ich vorausgesetzte unabhängige Tätigkeit des Nicht-Ich.[2]

Das Ich ist der Inbegriff aller Tätigkeit, in ihm wird Tätigkeit aufgehoben oder Leiden gesetzt. Durch die unabhängige Tätigkeit des Nicht-Ich kann dieses Leiden nicht gesetzt werden, also kann es nur durch die Tätigkeit des Ich selbst gesetzt sein. Das Leiden im Ich ist demnach nur verminderte oder beschränkte Tätigkeit. Beschränkte Tätigkeit aber ist auch das Nicht-Ich. Wie also unterscheidet sich jetzt noch das beschränkte Ich vom Nicht-Ich? Unterscheiden müssen beide sich lassen, denn sie sind einander entgegengesetzt. Nun läßt sich das beschränkte Ich vom Nicht-Ich nur unterscheiden, wenn es ist, was das Nicht-Ich nie sein kann: unabhängige oder absolute Tätigkeit. Die beschränkte Tätigkeit des Ich muß demnach zugleich absolute Tätigkeit sein. Was aber ist das für eine Tätigkeit, die zugleich absolut und beschränkt ist? Sie ist absolut oder

[1] Grundl. d. ges. W. Teil II. § 4. S. 151 u. 152. — [2] Ebendas. S. 152—157.

unabhängig, wenn sie durch nichts bedingt, also ganz spontan ist; sie ist beschränkt, wenn sie sich auf ein Objekt bezieht: es handelt sich daher um eine Tätigkeit, die sich mit voller Spontaneität auf ein Objekt bezieht. Diese Tätigkeit ist die Einbildungskraft. Der Begriff der Einbildungskraft ist noch nicht erwiesen und deduziert, er ist nur vorausgenommen als das Ziel, welches der Leser, um sich in diesem schwierigsten Teile der Wissenschaftslehre leichter zurechtzufinden, ins Auge fassen möge.[1]

Wird das Leiden im Ich aus der unabhängigen Tätigkeit des Nicht-Ich als seinem Realgrunde erklärt, so haben wir das System des dogmatischen Realismus (Spinoza), dessen Unmöglichkeit einleuchtet. Wird das Leiden im Ich aus der grundlosen Tätigkeit des Ich erklärt, so haben wir den „dogmatischen Idealismus" (Berkeley), dem zwar nicht die sachliche, wohl aber die philosophische Begründung abgeht und darum der dogmatische Realismus fortwährend widerstreitet. Beide Systeme bilden einen im Begriffe des beschränkten Ich begründeten Widerstreit: diesen Widerstreit begreift und enthüllt der kritische (Kantische) Idealismus, die Wissenschaftslehre löst ihn.[2]

3. Die Form der unabhängigen Tätigkeit. Der Idealrealismus.

Die unabhängige Tätigkeit ist in Rücksicht der Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich formbestimmend. Wie muß sie beschaffen sein, wenn sie durch die Form des Wechsel-Tuns und Leidens bestimmt werden soll? Worin besteht die Form des Wechsels? So viel Realität in dem einen Gliede gesetzt wird, soviel wird in dem anderen aufgehoben und umgekehrt. Mithin hat die Wechselbestimmung in jeder ihrer Handlungen immer mit beiden Gliedern zu tun; die Form ihrer Tätigkeit ist allemal ein Wechseln oder ein Übergehen von einem Gliede zu anderen; ohne ein solches Übergehen kann weder im Nicht-Ich Tätigkeit noch im Ich Leiden stattfinden. Soll in das Nicht-Ich Tätigkeit gesetzt werden, so muß im Ich genau so viel Tätigkeit aufgehoben oder, da es der Inbegriff aller Tätigkeit ist, vom Ich auf das Nicht-Ich übertragen werden. Das Ich überträgt einen Teil seiner Tätigkeit auf das Nicht-Ich, es beschränkt die eigene Tätigkeit, und da es der Inbegriff aller Tätigkeit ist, so begrenzt es diese seine Totalität und geht von der absoluten Totalität zur begrenzten über. Dieser Übergang ist nur möglich, indem es einen Teil seiner Realität (Tätigkeit) von sich ausschließt oder, was dasselbe heißt, indem es sich

[1] Grundl. d. ges. W. Teil II. § 4. S. 157—160. [2] Ebendas. S. 155 u. 156.

seiner Realität zum Teil entäußert. Die Tätigkeit im Nicht-Ich ist nur durch Übertragung, das Leiden im Ich nur durch Entäußerung möglich: daher besteht die Form jener unabhängigen Tätigkeit im Übertragen und im Entäußern.[1]

Vergleichen wir den Inhalt der unabhängigen Tätigkeit (Spontaneität und Beziehung auf ein Objekt) mit dieser Form (Übertragung und Entäußerung), so leuchtet ein, daß sich beide gegenseitig bestimmen und fordern. Dieser Inhalt kann keine andere Form, diese Form keinen anderen Inhalt haben. Vergleichen wir den Inhalt der Wechselbestimmung (das Verhältnis der Wechselglieder) mit ihrer Form (Eingreifen der Glieder), so leuchtet ebenfalls ein, wie beide einander völlig entsprechen und ein solches Verhältnis nur in einer solchen Form stattfinden kann. Vergleichen wir endlich die unabhängige Tätigkeit als diese Einheit von Inhalt und Form mit der Wechselbestimmung als dieser Einheit von Inhalt und Form, so ist klar, daß beide eines sind, daß sie sich gegenseitig bestimmen, also eine vollkommene Synthese bilden, eine Handlung, welche durch einen Kreislauf in sich selbst zurückgeht.[2]

Die unabhängige Tätigkeit ist bestimmt und die Bedingung dargetan, welche den in der Wechselbestimmung enthaltenen Widerspruch zwischen der Kausalität des Nicht-Ich und der Substantialität des Ich auflöst. Der gefundene Begriff ist auf diese beiden Arten der Wechselbestimmung anzuwenden. Es gibt in dem Nicht-Ich keine vorausgesetzte ursprüngliche Tätigkeit: diese Annahme, welche den dogmatischen Realismus charakterisiert, ist unmöglich. Alle Tätigkeit oder Realität des Nicht-Ich ist kein ursprüngliche, sondern eine übertragene. Soll aber Tätigkeit auf das Nicht-Ich übertragen werden, so muß doch das Nicht-Ich zur Aufnahme derselben gegeben, also als etwas von dem Ich Verschiedenes und Unabhängiges vorhanden sein. Das Übertragen setzt das Dasein desjenigen voraus, dem übertragen wird. So erscheint das Nicht-Ich als Ding an sich und nimmt eine Fassung an, die seinem Begriff widerstreitet. Es ist dem Ich nicht vorausgesetzt, sondern nur entgegengesetzt. Das Ich setzt etwas sich entgegen, indem es Tätigkeit in sich aufhebt oder Leiden in sich setzt; das Setzen eines leidenden (beschränkten) Ich ist das Setzen eines tätigen Nicht-Ich. Nennen wir die Tätigkeit des Ich den Idealgrund, die Tätigkeit des Nicht-Ich dagegen den Realgrund, so leuchtet ein, daß der Realgrund keineswegs vorausgesetzt, sondern aus dem Idealgrunde

[1] Grundl. d. ges. W. Teil II. § 4. S. 160–166. — [2] Ebendas. S. 166—171

erklärt sein will. Diese Erklärungsweise bildet den Gesichtspunkt zu einem wirklichen Ideal-Realismus. „Ideal- und Realgrund sind im Begriffe der Wirksamkeit (mithin überall, denn nur im Begriffe der Wirksamkeit kommt ein Realgrund vor) Eins und Ebendasselbe."[1]

Die Lösung des Widerspruchs und die Entscheidung der Sache liegt in der Erklärung der in dem Ich vorhandenen Schranke. Woher die Einschränkung des Ich? In der Auflösung dieser Frage unterscheidet Fichte die verschiedenen Arten des Idealismus und Realismus. Der Idealismus erklärt das Vorhandensein dieser Schranke bloß aus dem Ich, der Realismus erklärt sie nicht aus dem Ich. Wird die Einschränkung des Ich aus der Beschaffenheit (d. h. absoluten Tätigkeit) des Ich erklärt, so haben wir den Standpunkt, welchen Fichte den „qualitativen Idealismus" nennt; wird sie aus der Beschaffenheit (Tätigkeit) des Nicht-Ich begründet, so haben wir den „qualitativen Realismus"; wird sie aus einer bestimmten Handlungsweise (d. h. aus den Gesetzen) des Ich abgeleitet, so haben wir den „quantitativen Idealismus"; wird sie nicht abgeleitet, sondern als etwas betrachtet, das im Ich ohne dessen Zutun vorhanden ist, so haben wir den Standpunkt, den Fichte „quantitativen Realismus" nennt und dem kritischen (Kantischen) Idealismus gleichsetzt.[2]

Der qualitative Realismus ist ein unter dem Prinzip der Wissenschaftslehre unmöglicher Standpunkt: das Nicht-Ich ist weder als Realgrund noch als Ding an sich zu fassen; weder darf in ihm eine ursprüngliche Tätigkeit, noch darf es selbst als Substrat einer zu übertragenden Tätigkeit vorausgesetzt werden: es wird mithin überhaupt nicht vorausgesetzt, sondern bloß entgegengesetzt. Alles Entgegensetzen ist aber nur möglich in Rücksicht auf ein Gesetztes. Das Ich setzt ein Nicht-Ich bloß dadurch, daß es entgegensetzt; es setzt entgegen, indem es sich entgegensetzt, d. h. die eigene Tätigkeit einschränkt. Mithin ist alles Entgegensetzen ein vermitteltes oder mittelbares Setzen. Als ein solches mittelbares Setzen will die unabhängige Tätigkeit bestimmt sein. Was in das Ich nicht gesetzt wird, wird in das Nicht-Ich übertragen, d. h. als Nicht-Ich gesetzt. Oder, wie sich Fichte auch ausdrückt, jedes Glied wird gesetzt durch das Nichtsetzen des anderen. Ohne ein solches mittelbares Setzen ist kein Entgegensetzen (des Ich), kein Nicht-Ich, keine Schranke im Ich, kein Be-

[1] Grundl. d. ges. W. Teil II. § 4. S. 171—175. — [2] Ebendas. S. 184—187.

wußtsein möglich. Daher erklärt Fichte dieses mittelbare Setzen für das Gesetz des Bewußtseins.[1]

4. Vorstellen und Einbilden. Subjekt und Objekt.

Das Ich setzt entgegen, d. h. es setzt sich entgegen: es setzt ein Objekt. Das Nicht-Ich ist weder Realgrund noch Ding an sich, sondern Objekt. Objekte sind nur für ein Subjekt, und dieses ist nur möglich im Unterschiede von einem Objekt: daher kein Subjekt ohne Objekt und umgekehrt. Die unabhängige Tätigkeit oder das mittelbare Setzen ist demnach ein Setzen von Subjekt und Objekt, jedes Glied ist an das andere gebunden, denn es ist dem anderen entgegengesetzt: das Objekt wird gesetzt durch Aufhebung des Subjekts und umgekehrt. Das Ich setzt mittelbar entweder ein Objekt oder ein Subjekt. Es setzt das Objekt und muß also das Subjekt aufheben, die eigene Tätigkeit einschränken oder Leiden in sich setzen und dieses sein Leiden auf das Objekt als Realgrund beziehen, d. h. es muß in ihm die Vorstellung einer vom Ich unabhängigen Realität des Nicht-Ich entstehen. Es setzt das Subjekt und muß also das Objekt aufheben, die Tätigkeit desselben einschränken oder Leiden in das Objekt setzen und dieses Leiden auf die Tätigkeit des Subjekts als Realgrund beziehen; es muß die eigene Tätigkeit als Ursache des im Objekt gesetzten Leidens betrachten, also die Vorstellung einer vom Nicht-Ich unabhängigen Realität des Ich erzeugen, d. h. die Vorstellung der Freiheit.[2]

Das mittelbare Setzen ist also ein Vorstellen oder Einbilden. Wohlgemerkt: das Nicht-Ich ist nicht der Realgrund des im Ich gesetzten Leidens, sonst wäre es Ding an sich, sondern es muß als dieser Realgrund vorgestellt oder eingebildet werden; es ist dieser Realgrund nicht als Ding an sich, sondern als notwendige Vorstellung des Ich. Diese Vorstellung bringt das Ich notwendig aus sich hervor: die unabhängige Tätigkeit oder das mittelbare Setzen muß daher bestimmt werden als das Vermögen, Vorstellungen hervorzubringen, oder als die produktive Einbildungskraft. Ohne ein solches Vermögen gibt es keine Vorstellung von der Realität des Nicht-Ich, kein mittelbares Setzen von Subjekt und Objekt, keine unabhängige Tätigkeit, die in jenem mittelbaren Setzen besteht, keine Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich, die jene unabhängige Tätigkeit als Bedingung fordert, keine Vereinigung von Ich und Nicht-Ich, die ohne Wechselbestimmung nicht stattfinden kann,

[1] Grundl. d. ges. W. Teil II. § 4. S. 181–183. — [2] Ebendas. S. 183. S. 189.

keinen Gegensatz von Ich und Nicht-Ich, kein setzendes und entgegensetzendes Ich, kein ursprüngliches Ich, also überhaupt kein Ich, keine Intelligenz, keinen Geist. Die produktive Einbildungskraft ist demnach das theoretische Grundvermögen. „Ohne dieses wunderbare Vermögen läßt sich gar nichts im menschlichen Geiste erklären, und es dürfte sich gar leicht der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes darauf gründen."[1]

II. Die bewußtlose Produktion.

Wir haben gesehen, wie die Wissenschaftslehre nach der Richtschnur ihrer Methode die produktive Einbildungskraft als die Grundbedingung der Wechselbestimmung und des theoretischen Ich deduziert. Versuchen wir jetzt, das gewonnene Ergebnis auf kürzerem Wege zu erreichen und durch eine einfache, von dem schwerfälligen und weitläufigen Apparat der Methode freie Betrachtung vollkommen deutlich zu machen. Wir sind an einer Stelle, die das Verständnis der Wissenschaftslehre entscheidet und dasselbe zugleich mit großen Schwierigkeiten umgibt. Bleibt dieser Punkt dunkel, so bleibt die ganze Wissenschaftslehre unverstanden und mit ihr die Systeme, die aus ihr hervorgehen.

Das theoretische Ich (die Wechselbestimmung) fordert eine Tätigkeit des Ich, die zugleich unabhängig und beschränkt ist, die sich mit völliger Spontaneität auf ein Objekt bezieht. Bestimmen wir, welcher Art diese Tätigkeit sein muß. Sie ist nur dann unabhängig, wenn sie durch nichts bedingt, vielmehr alles durch sie bedingt oder gesetzt ist: die unabhängige Tätigkeit des Ich ist darum notwendig produktiv. Alles ist ihr Produkt. Zugleich soll diese Tätigkeit beschränkt sein, sie soll einen Gegenstand haben, auf den sie sich bezieht. Weil die Tätigkeit des Ich unabhängig ist, darum ist sie **produktiv**; weil sie beschränkt ist, darum ist sie **objektiv** oder hat Objekte. Sie soll beides zugleich sein: dies ist nur möglich, wenn sie eine solche Tätigkeit ist, deren Produkte zugleich ihre Objekte, oder deren Objekte ihre eigenen Produkte sind. Nun ist Objekt die Vorstellung eines von mir unterschiedenen Wesens, das mir gegenübersteht, dessen Tätigkeit mich bestimmt und einschränkt: also die Vorstellung der Realität des Nicht-Ich. Das Objekt erscheint dem Ich als ein fremdes Produkt. Daher kann jene Tätigkeit des Ich, die zugleich unabhängig und beschränkt (produktiv und objektiv) ist, nur eine solche sein, welcher die eigenen Produkte als fremde Produkte oder als Dinge außer ihr erscheinen.

[1] Grundl. d. ges. W. Teil II. § 4. S. 208.

Sobald ich aber in meiner Tätigkeit zugleich auf dieselbe reflektiere, so kann das Produkt derselben mir nur als mein Produkt erscheinen, nicht als etwas Reales außer mir, nicht als ein meine eigene Tätigkeit bestimmendes und einschränkendes Objekt. Als ein solches kann mein Produkt daher mir nur dann erscheinen, wenn ich in meiner Tätigkeit nicht auf dieselbe reflektiere oder, was dasselbe heißt, wenn ich in meiner Tätigkeit mir derselben als der meinigen nicht bewußt bin. Also kann nur in der bewußtlos produzierenden Tätigkeit des Ich das eigene Produkt als ein fremdes erscheinen. Nur die Produkte einer solchen Tätigkeit erscheinen zugleich als Objekte von außen und können nicht anders erscheinen. Eben diese Tätigkeit ist die Einbildung: sie ist völlig spontan, aber in dieser völlig spontanen und darum unabhängigen Tätigkeit kann das Ich sich nur setzen als bestimmt durch ein Nicht-Ich. Hier stehen wir auf dem Grunde des theoretischen Ich; das Vermögen ist entdeckt, welches den Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre trägt und ausführt.

Diese Entdeckung ist höchst wichtig. Die bewußtlose Produktion ist der Grund und Kern des Bewußtseins, die Bedingung, durch welche das letztere allein möglich ist. Wie sollte es anders möglich sein? Das Bewußtsein setzt in sich die bewußtlose Tätigkeit voraus. Denn da das Bewußtsein nur möglich ist durch Reflexion auf die eigene Tätigkeit, so kann die Tätigkeit, in Reflexion auf welche das Bewußtsein entsteht, offenbar nicht selbst bewußt sein. Sobald wir vorstellen, ohne auf unsere vorstellende Tätigkeit zu reflektieren, d. h. sobald wir bewußtlos vorstellen, erscheinen uns die Produkte unserer Tätigkeit (die Bilder) als Objekte von außen. Jedes Traumbild beweist die Wahrheit dieses Satzes. Das eigene Produkt erscheint als fremdes, als Objekt außer uns, als Nicht-Ich, wenn es bewußtlos produziert wird. Diese bewußtlose Produktion ist die Einbildungskraft. Vermöge derselben ist das Ich vorgestellte Welt, Vorstellung der Dinge; vermöge der Reflexion auf diese seine Vorstellung ist es Selbstbewußtsein: daher ist die produktive Einbildungskraft die Bedingung des Bewußtseins, des Ich. „Es wird demnach hier gelehrt, daß alle Realität — es versteht sich für uns, wie es denn in einem System der Transszendentalphilosophie nicht anders verstanden werden soll — bloß durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde. Einer der größten Denker unseres Zeitalters, der, soviel ich einsehe, das gleiche lehrt, nennt dies eine Täuschung durch die Einbildungskraft. Aber jeder Täuschung muß sich Wahrheit entgegensetzen, jede Täuschung muß sich vermeiden lassen. Wenn denn nun aber erwiesen wird, wie es

im gegenwärtigen Systeme erwiesen werden soll, daß auf jene Handlung der Einbildungskraft die Möglichkeit unseres Bewußtseins, unseres Lebens, unseres Seins für uns, d. h. unseres Seins, als Ich, sich gründet, so kann dieselbe nicht wegfallen, wenn wir nicht vom Ich abstrahieren sollen, welches sich widerspricht, da das Abstrahierende unmöglich von sich selbst abstrahieren kann; mithin täuscht sie nicht, sondern sie gibt Wahrheit, und die einzig-mögliche Wahrheit. Annehmen, daß sie täusche, heißt einen Skeptizismus begründen, der das eigene Sein bezweifeln lehrt."[1]

III. Die Wissenschaftslehre als Entwicklungslehre des Geistes.

1. Das Ziel der theoretischen Wissenschaftslehre.

Mit dieser Einsicht in die Natur und das Vermögen der Einbildungskraft haben wir die theoretische Wissenschaftslehre noch keineswegs beschlossen, sondern erst begründet. Wir stehen auf dem Grunde des theoretischen Ich und haben gefunden, auf welche Weise allein diejenige Handlung möglich ist, welche den Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre (die Wechselbestimmung) ausführt. Die Einbildungskraft setzt ihr Produkt als ein fremdes, als ein Objekt außer ihr, d. h. vermöge der Einbildungskraft setzt das Ich sich selbst als bestimmt durch das Nicht-Ich, nur vermöge einer solchen Tätigkeit. Alle anderen Denkmöglichkeiten sind methodisch erprobt und ausgeschlossen worden.

Aber das Ich ist nicht bloß, sondern es ist für sich. Das sein für sich ist seine Wesenseigentümlichkeit, ohne welche es aufhören würde, Ich zu sein. Es liegt daher in dem Charakter des Ich, daß es für sich ist, was es ist. Es ist nicht genug, daß es sich setzt als bestimmt durch das Nicht-Ich: es muß sich so auch für sich setzen, d. h. es muß diese seine Tätigkeit erkennen oder in das Bewußtsein erheben, es muß erkennen, daß sein Objekt sein Produkt ist. Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, d. h. es ist produktive Einbildungskraft. Es ist nicht genug, daß es Einbildungskraft ist: es muß diese Einbildungkraft auch für sich sein, es muß diese seine Tätigkeit ins Bewußtsein erheben oder, was dasselbe heißt, erkennen, daß sein Objekt das Produkt seiner Einbildungskraft ist. Nehmen wir, das Ich habe den Standpunkt gewonnen, auf dem es einsieht, daß es sich setzt als bestimmt durch das Nicht-Ich, so ist es nicht bloß theoretisch, sondern es ist für sich theoretisches Ich, es weiß sich als solches, es erkennt sich als

[1] Grundl. d. ges. W. Teil II. § 4. S. 227. Nr. 13.

den Grund seines theoretischen Verhaltens, d. h. es erkennt den Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre. Wenn das Ich diese Einsicht erreicht hat, so ist aus dem theoretischen Ich selbst der Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre hervorgegangen; dieser Grundsatz ist Resultat geworden und damit haben wir das untrügliche Zeugnis, daß die theoretische Wissenschaftslehre ihren Kreislauf vollendet und ihr System beschlossen hat. Es ist also klar, welche Aufgabe die theoretische Wissenschaftslehre noch zu lösen hat. Ihr Kreislauf beschreibt zwei Hälften: der Weg von dem Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre zum Grundvermögen des theoretischen Ich (produktive Einbildungskraft) ist die erste Hälfte; der Weg von diesem Grundvermögen zurück zu jenem Grundsatz ist die zweite. Die erste hat sie beschrieben, die zweite ist noch zu beschreiben. Es ist jetzt zu erkennen, wie die Einbildungskraft vollständig ins Bewußtsein erhoben wird oder wie aus dem theoretischen Grundvermögen der Grundsatz desselben (für das Ich) hervorgeht.

2. Die Methode der Entwicklung.

Die Erhebung geschieht von Stufe zu Stufe. Diesen Stufengang oder diese Entwicklung macht nicht etwa die Wissenschaftslehre vermöge ihrer Methode, sondern das Ich (die Intelligenz) selbst vermöge seiner Natur. Denn es ist die Natur und das notwendige Gesetz der Intelligenz: was sie ist, für sich zu sein; was sie tut, ins Bewußtsein zu erheben. Dieses Gesetz treibt die Intelligenz von der untersten Stufe ihres theoretischen Verhaltens bis zur höchsten, auf der sie begreift, daß ihr Objekt ihr eigenes Produkt ist. Die Methode der Wissenschaftslehre fällt demnach von jetzt an mit dem naturgemäßen Entwicklungsgange der Intelligenz zusammen, welchen letzteren sie nur zu betrachten und darzustellen hat: die Wissenschaftslehre ist, wie sich Fichte ausdrückt, „die pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes". In dieser Aufgabe und ihrer Lösung erkennen wir das von Fichte gegebene Vorbild und Motiv für die nächsten Systeme, welche auf die Wissenschaftslehre und aus ihr gefolgt sind. Dieselbe Aufgabe setzte sich Schelling in seinem „transszendentalen Idealismus", Hegel in seiner „Phänomenologie des Geistes". Kein Punkt in dem ganzen Umfange der Fichteschen Lehre hat eine größere Tragweite, als die Begründung des theoretischen Ich durch die produktive Einbildungskraft. Von hier aus übte die Wissenschaftslehre ihre Anziehungskraft auf Novalis und Fr. Schlegel und erschien einen Augenblick lang dem Geiste der romantischen Schule, der die Macht der Einbildungs-

kraft vergötterte, als die ihm wahlverwandte Philosophie. Was Kant durch seine Lehre von der transszendentalen Apperzeption für Fichte war, das ist Fichte durch seine Theorie und Entwicklung der Einbildungskraft für Schelling und Hegel geworden.

3. Die Grenzpunkte und das Gesetz der Entwicklung.

Die noch zu lösende Aufgabe der theoretischen Wissenschaftslehre hat die naturgemäße Entwicklung des theoretischen Ich zu ihrem Gegenstande. Dadurch ist sie genau bestimmt und in feste Grenzen eingeschlossen. Die Grenzpunkte dieser Entwicklung sind auch die Grenzpunkte der pragmatischen Geschichte des Geistes: der Ausgangspunkt ist die niedrigste, der Endpunkt die höchste Stufe. Im Anfange erscheint dem Ich sein eigenes Produkt bloß als Objekt, am Ende erscheint dem Ich das Objekt ganz als sein Produkt; zuerst setzt das Ich sein Produkt als Objekt, d. h. es setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich; zuletzt setzt das Ich sein Objekt als Produkt, d. h. es *erkennt*, daß es sich setzt als bestimmt durch das Nicht-Ich.

Auch das Gesetz der ganzen Entwicklung oder der fortschreitenden Erhebung ist vollkommen bestimmt. Das Gesetz heißt: Ich = Ich. Was das Ich ist, ist es *für sich*. Was es tut, erhebt es ins Bewußtsein: eben diese Erhebung ist der notwendige Fortschritt von der niederen Stufe zur höheren. Setzen wir, das Ich sei in einer gewissen Tätigkeit, mit der es zunächst zusammenfällt, gleich A, so wird durch die notwendige Reflexion auf dieselbe A verwandelt in *gewußtes* A. Die Tätigkeit aber, durch welche A ist, und diejenige, durch welche A gewußt wird, verhalten sich wie die niedere Tätigkeit zur höheren. So verändert das Ich seine Tätigkeit und damit sich selbst oder seinen Standpunkt, d. h. es erhebt sich von der niederen Stufe zur höheren. Diesen Stufengang haben wir jetzt im einzelnen zu betrachten. Er ist in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" das Thema der „Deduktion der Vorstellung" und in dem „Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen" das eigentliche Problem. Die Deduktion gibt die Grundzüge der ganzen Entwicklung, der Grundriß enthält nur „das Eigentümliche der Wissenschaftslehre", d. h. die Hauptpunkte, in welchen sie sich von der Kantischen Vernunftkritik unterscheidet. Was diese voraussetzt, will die Wissenschaftslehre deduzieren; wo jene anfängt, endet daher diese den Grundriß ihres eigentümlichen Inhalts. Diese ihre eigentümliche Leistung ist die Deduktion der Empfindung und Anschauung.

Sechstes Kapitel.

Die Entwicklung des theoretischen Geistes.

I. Der Zustand der Empfindung.

1. Das Leiden.

Was das Ich ist, kann es nur durch sich sein. Was das Ich ist, muß es auch für sich sein, d. h. es darf nicht bloß sein, sondern muß auch erkennen, was es ist. Diese beiden Gesetze, die mit dem Wesen des Ich selbst eines sind, bedingen und erklären dessen notwendige theoretische Entwicklung.[1] Den Charakter der ersten und niedrigsten Stufe in dieser Entwicklung haben wir bereits bestimmt. Dem Ich erscheint sein eigenes Produkt gar nicht als sein Produkt, sondern als etwas ohne sein Zutun Vorhandenes, als etwas ihm von außen Gegebenes. Was dem Ich gegeben ist, kann nur in ihm gegeben sein; was im Ich ohne sein Zutun gegeben ist, kann nur als Aufhebung oder Einschränkung seiner Tätigkeit stattfinden, als Gegenteil der Tätigkeit, als Zustand und Leiden, als leidender Zustand. Das Erste wird daher sein, daß sich das Ich als leidend (nicht setzt, sondern) findet: es findet einen Zustand vor, es findet sich als leidend (affiziert), d. h. es empfindet. Die erste Stufe ist daher ein Finden, ein sich und in sich Finden (Insichfindung), Empfinden (Empfindung).[2]

2. Tätigkeit und Leiden.

Wenn wir die Tatsache der Empfindung, an welchem Beispiel es immer sei, analysieren, so sehen wir leicht, unter welchen Bedingungen dieselbe allein stattfinden kann. Die Empfindung ist in uns, sie ist ein subjektiver Vorgang, Affektion, ein Eindruck, den wir empfangen, sie ist in dieser Rücksicht ein Leiden; aber das bloße Leiden wie der bloße Eindruck sind noch keine Empfindung. Zu dieser gehört, daß wir das Leiden uns aneignen und zu dem unserigen machen; ohne diese Tätigkeit ist Empfindung nicht möglich: daher ist jede Empfindung ein Produkt aus den beiden entgegengesetzten Faktoren der Tätigkeit und des Leidens, sie ist ein Produkt dieses im Ich vorhandenen Widerstreits. Das gemein-

---

[1] Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre. § 1. S. W. Abt. I. Bd. I. S. 333. — [2] Ebendas. § 2. Erster Lehrsatz. III. S. 339.

schaftliche Produkt dieser beiden entgegengesetzten Faktoren, wenn es nicht gleich nichts sein soll, kann nur etwas sein, das weder bloß Tätigkeit noch bloß Leiden ist, also die Tätigkeit im Zustande des Leidens, die Tätigkeit als Vermögen: „als ruhende Tätigkeit, als Stoff oder Substrat der Kraft".[1] Setzen wir im Ich den Widerstreit von Tätigkeit und Leiden: beide dürfen einander nicht aufheben, sondern müssen sich vereinigen, was nur geschehen kann, indem sie sich gegenseitig begrenzen. Setzen wir das Ich in den Zustand dieser Begrenzung, so kann es nichts anderes sein als Empfindung.[2]

3. Reflexion und Begrenzung.

Wie aber folgt aus dem Wesen des Ich die Notwendigkeit der Begrenzung? Diese Einsicht gibt die Deduktion der Empfindung, welche die Kantische Kritik nicht gegeben und Fichte hier zum ersten Male versucht hat. Das Ich ist reine, durch nichts eingeschränkte, unbegrenzte Tätigkeit. Was es ist, muß es für sich sein; es ist Tätigkeit und zugleich Reflexion auf dieselbe. Wird die Tätigkeit reflektiert, so geht sie nicht ununterbrochen fort ins Unbegrenzte; die Reflexion erzeugt Unterbrechung, Begrenzung der Tätigkeit und wendet diese dadurch in das Ich selbst zurück. So ist das Ich vermöge seiner Reflexion in sich zurückkehrende Tätigkeit; vermöge dieser Tätigkeit kommt es zu sich, findet sich, fühlt sich. Wäre es bloß unbegrenzte Tätigkeit ohne Reflexion, so wäre es kein Ich. Also vermöge der Reflexion, welche die unbegrenzte Tätigkeit hemmt und in sich zurücktreibt, findet sich erst das Ich und entsteht erst für sich. Es entsteht durch sich, es ist sein eigenes Produkt, aber es kann noch nicht wissen, daß es selbst der Grund seiner Entstehung ist; es ist noch nicht selbstbewußtes Ich. Was ist dieses so entstandene Ich?[3]

Das Ich begrenzt seine Tätigkeit, indem es dieselbe reflektiert. Diese Reflexion ist auch seine eigene Tätigkeit. Aber indem es auf seine Tätigkeit reflektiert, reflektiert es nicht auch zugleich auf diese seine Reflexion. Die letztere tritt daher nicht ins Bewußtsein und ist also bewußtlose Tätigkeit. Was sie produziert, erscheint darum dem Ich nicht als von ihm hervorgebracht sondern als von außen gegeben. Das Produkt jener ersten Reflexion ist die Begrenzung: diese erscheint als von außen gesetzt und kann hier nicht anders erscheinen. Also kann hier das Ich sich als begrenzt

---

[1] Ebendas. S. 335 u. 336. Vgl. § 3. Zweiter Lehrsatz. I. S. 340 u. 341. — [2] Ebendas. § 3. III. S. 345 u. 346. — [3] Ebendas. § 3. VI. B. S. 359 u. 360.

auch nur finden: es findet sich leidend, d. h. es empfindet. Und so kann das Ich vermöge seiner ersten Reflexion auf dieser ersten Stufe seiner Entwicklung nichts anderes sein als Empfindung.[1] Die Begrenzung des Ich ist Produkt einer Tätigkeit, auf welche das Ich nicht reflektiert, also einer bewußtlosen Tätigkeit: mithin ist diese Begrenzung für das Ich selbst zunächst nicht sein Produkt, sondern sein gegebener Zustand, in dem es sich leidend verhält und als leidend findet. Sein Selbstgefühl fällt mit seiner Begrenztheit und seinem Leiden zusammen. Es fühlt sich begrenzt: dieses Gefühl seiner Begrenztheit ist zugleich ein Gefühl des Nichtkönnens oder des Zwanges, und von einem solchen Gefühl ist jede Empfindung begleitet.[2]

II. Anschauung und Einbildung.

1. Das Ich als Empfindung und Anschauung.

Was das Ich ist, muß es für sich sein. Es muß sich als das, was es ist, selbst setzen, indem es darauf reflektiert. Nun ist und findet sich das Ich als begrenzt, es muß sich daher jetzt als begrenzt selbst setzen, auf seine Grenze reflektieren und ebendadurch über dieselbe hinausgehen. Die Reflexion auf die (unbegrenzte) Tätigkeit ist notwendig deren Begrenzung, die Reflexion auf die Begrenzung ist notwendig ein Hinausgehen über dieselbe. Jenseits der Grenze kann nichts anderes gesetzt werden als das Begrenzende. Indem also das Ich über seine Grenze hinausgeht, setzt es notwendig ein Begrenzendes. „Es reflektiert mit Freiheit; aber es kann nicht reflektieren, Grenze setzen, ohne zugleich absolut etwas zu produzieren, als ein Begrenzendes."[3] Es setzt das Begrenzende notwendig sich als dem Begrenzten entgegen und schließt dasselbe von sich aus. Was aber dem Ich entgegengesetzt oder von ihm ausgeschlossen wird, kann nichts anderes sein als das Nicht-Ich.

Die Reflexion auf die Empfindung (Begrenzung) ist daher eine Tätigkeit, deren Produkt notwendig etwas das Ich Begrenzendes, ihm Entgegengesetztes, d. h. ein Nicht-Ich ist. Indem aber das Ich auf seine Empfindung reflektiert, reflektiert es nicht zugleich auf diese seine Reflexion; die letztere ist eine Tätigkeit, in welcher das Ich nicht sich selbst sieht; es

[1] Ebendas. § 3. VI. Vgl. damit Grundl. d. ges. Wissenschaftsl. Deduktion der Vorstellung. I. S. 227–229. Hier nennt Fichte „Anschauung", was er im Grundriß genauer als „Empfindung" bezeichnet. [2] Grundriß des Eigentümlichen usf. § 3. VII. A. S. 367. [3] Ebendas. § 3. VII. S. 384.

sieht sich nicht handeln, also handelt es bewußtlos: das Produkt seiner Tätigkeit (das Nicht-Ich) erscheint ihm daher nicht als sein Produkt, sondern als Objekt außer ihm, das ohne sein Zutun vorhanden ist.[1] In diesem Objekt ist sich das Ich zunächst seiner eigenen Tätigkeit nicht bewußt, und da es überhaupt noch keiner eigenen Tätigkeit sich bewußt ist, so ist es mit seiner ganzen Tätigkeit im Objekte verloren. Dieses seiner eigenen Tätigkeit vergessene, in das Objekt verlorene und gleichsam versenkte Ich ist die Anschauung, die erste, ursprüngliche Anschauung, „eine stumme, bewußtseinlose Kontemplation".[2]

Das Ich in seiner Begrenzung (als begrenztes) ist Gefühl oder Empfindung, aber als Ich ist es nicht bloß Empfindung, sondern ist, was es ist, für sich, es setzt sich als empfindend und unterscheidet davon das Empfundene: es setzt sich als begrenzt durch ein Begrenzendes, ihm Entgegengesetztes, von ihm Ausgeschlossenes. Das ihm Entgegengesetzte ist Nicht-Ich. In der Anschauung des Nicht-Ich fühlt sich das Ich begrenzt. Begrenztes und Begrenzendes, Empfindung und Anschauung, das Gefühl der Begrenztheit, des Nichtkönnens oder des Zwanges und die Anschauung des Nicht-Ich sind im Ich miteinander verbunden. Keine Anschauung ohne Gefühl des Zwanges, kein Gefühl des Zwanges ohne Anschauung.

Das Gefühl des Zwanges entspringt aus der Begrenztheit des Ich, und diese selbst entsteht durch die (ursprüngliche) Reflexion; die Anschauung entsteht, indem das Ich auf seine Begrenztheit (Empfindung) reflektiert und dadurch über seine Grenze hinausgeht, also durch die spontane Tätigkeit des Ich. Anschauung und Gefühl des Zwanges verhalten sich daher wie Spontaneität und Reflexion, wie Freiheit und Begrenztheit, wie Produktion und Beschränkung. Beide müssen vereinigt werden. Wie ist eine solche Vereinigung möglich?[3]

2. Die Reflexion auf die Anschauung. Vorbild und Nachbild.

Das Ich ist in der Anschauung des Nicht-Ich zugleich gebunden und frei, es ist beides zugleich, indem es auf die Anschauung reflektiert. Worauf es reflektiert, das ist dem Ich gegeben und ohne sein Zutun vorhanden, darin also ist das Ich völlig durch die Wirksamkeit des Nicht-Ich bestimmt:

[1] Ebendas. § 3. VI. B. S. 360—362. — [2] Ebendaselbst § 3. IV. S. 349. VI. S. 364. VII. S. 370. Vgl. damit Grundlage der ges. Wissenschaftslehre. Deduktion der Vorstellung. II. S. 229—231. — [3] Grundriß d. Eigentüml. usw. § 3. VII. S. 367 u. 368.

wenigstens erscheint dem Ich auf seinem gegenwärtigen Standpunkte das Angeschaute als Produkt des Nicht-Ich und muß ihm so erscheinen. Aber daß es darauf reflektiert, ist seine eigene freie Tätigkeit. Es kann nur reflektieren auf die in der Anschauung gegebenen Unterschiede, aber es durchläuft dieselben mit Freiheit, zählt sie auf, prägt sie ein. Vermöge dieser Tätigkeit setzt es die Anschauung in sich und bildet dieselbe nach. In der Reflexion auf die Anschauung ist das Ich nachbildende Tätigkeit und deren Produkt das Bild.[1]

Das Bild ist mit Freiheit entworfen und zugleich vollkommen bestimmt, es soll einem von ihm völlig unabhängigen Objekte entsprechen, es wird also gesetzt als Nachbild: das Objekt, dessen Nachbild es ist, wird damit gesetzt als Vorbild. Das Bild ist Produkt der eigenen Tätigkeit des Ich und erscheint dem Ich als sein Produkt; das Vorbild ist davon unabhängig, es ist nicht Produkt der Tätigkeit des Ich, es gilt als vorhanden ohne alles Zutun des Ich: es wird damit gesetzt als etwas vom Ich Unabhängiges, Reales, d. h. als wirkliches Ding. So entsteht für das Ich der Unterschied der Idealität und Realität, der Vorstellungen und der Dinge, des Subjektiven und Objektiven.[2]

Das Bild ist Produkt der Tätigkeit des Ich, das wirkliche Ding ist Produkt der Wirksamkeit des Nicht-Ich: so haben wir Ich und Nicht-Ich, beide in Wirksamkeit, jedes in seiner Wirksamkeit unabhängig von dem anderen. Aber die Produkte der beiden voneinander unabhängigen Wirksamkeiten sollen sich verhalten wie Nachbild und Vorbild, d. h. sie sollen übereinstimmen; die Wirksamkeiten des Ich und des Nicht-Ich sind mithin voneinander unabhängig und zugleich harmonisch. Wie ist diese Harmonie möglich? Wir haben hier das Ich, wie es auf dem dogmatischen Standpunkte sich selbst betrachtet: es nimmt die Objekte als von ihm völlig unabhängige Dinge, es nimmt seine Vorstellungen als entstanden durch eigene, spontane, von den Dingen unabhängige Tätigkeit, es setzt seine Erkenntnis in die Harmonie beider, d. h. in die Vorstellungen, welche den Dingen gemäß sind.

Wäre das wirkliche Ding in Wahrheit etwas von dem Ich völlig Unabhängiges (Ding an sich), so könnte es niemals Vorbild sein, weil das Vorbild doch auch Bild, Vorstellung, also etwas im Ich sein muß. Unter einem dem Ich notwendigen Gesichtspunkte erscheint diesem sein eigenes Produkt als etwas ihm Fremdes, von ihm Unabhängiges, als

[1] Ebendas. § 3. C. 2. S. 373—375. — [2] Ebendas. § 3. C. 2. S. 375.

Objekt außer ihm, in dessen Anschauung das Ich, seiner eigenen Tätigkeit nicht bewußt, sich verliert. In Wahrheit ist das wirkliche Ding nichts anderes als unsere erste, ursprüngliche, unmittelbare Anschauung, als das in seine Anschauung verlorene Ich. Wenn also das Ich das wirkliche Ding in sich nachbildet, so bildet es seine Anschauung nach, so reproduziert es sein eigenes Produkt: es reproduziert mit Bewußtsein, was es ohne Bewußtsein produziert hat. Dadurch ist die Harmonie zwischen Ding und Vorstellung vollkommen erklärt und nur so zu erklären: die Anschauung ist der Grund aller Harmonie zwischen unseren Vorstellungen und den Dingen.[1]

Um den Grund dieser Harmonie zwischen Ding und Vorstellung zu begreifen, muß man den Grund ihres Unterschiedes in der Wurzel erfaßt haben, und diese Einsicht ist nur möglich, wenn man das Wesen des Ich wahrhaftig durchdringt. Das Ich ist absolute Freiheit, unbegrenzte produktive Tätigkeit. Alle seine Objekte sind in Wahrheit seine Produkte. Wenn sich das Ich seiner Freiheit (unbegrenzten Tätigkeit), indem es handelt, auch bewußt sein könnte, so würde es alle seine Produkte als die seinigen, alle Objekte als seine Produkte wirklich einsehen, und der ganze Unterschied zwischen Ding und Vorstellung, zwischen Realität und Idealität fiele weg. Der wirkliche und tiefste Grund dieses Unterschiedes liegt daher in der Unmöglichkeit, sich seiner freien Tätigkeit in ihrem ganzen Umfange bewußt zu werden. Und der Grund dieser Unmöglichkeit ist, daß dieselbe Bedingung, welche das Bewußtsein ermöglicht, zugleich die freie Tätigkeit begrenzt und aufhebt: diese Bedingung ist die Reflexion. Um mir meiner Tätigkeit bewußt zu werden, muß ich auf dieselbe reflektieren, und indem ich auf sie reflektiere, halte ich sie fest, mache sie aufhören, verwandle sie in ein Produkt. Daher muß dem Ich die Welt gebrochen erscheinen in Vorstellungen und Dinge, Idealität und Realität.[2] Diese Einsicht löst das sonst unlösbare Problem. Es ist, wie Fichte sich ausdrückt, „das überraschendste, die uralten Verirrungen endende und die Vernunft auf ewig in ihre Rechte einsetzende Resultat".[3]

Das Ich ist ursprüngliche, unbegrenzte Tätigkeit. Indem es auf dieselbe reflektiert, ist und findet es sich begrenzt. Vermöge der Reflexion auf diesen Zustand der Empfindung setzt sich das Ich als Anschauung (angeschautes Nicht-Ich) und durch die Reflexion auf die Anschauung

[1] Ebendas. § 3. C. 2. S. 377. — [2] Ebendas. § 3. VII. B. S. 371. — [3] Ebendas. § 3. VII. S. 370.

als Vorstellung (Einbildung). Hier ist dasselbe Objekt zweimal gesetzt: als Vorbild und Nachbild, als Anschauung und Bild, als wirkliches Ding und Vorstellung. Beide müssen aufeinander bezogen werden. Wir wissen bereits, wie die Einsicht des Beobachters, die mit dem Standpunkt der Wissenschaftslehre zusammenfällt, diese Frage nimmt und löst. Jetzt aber nehmen wir die Frage nicht, wie sie für die Einsicht des Beobachters, sondern wie sie für das Ich selbst liegt, wie sie das Ich selbst unter seinem gegenwärtigen Gesichtspunkte nehmen muß: nämlich das Ich, für welches das Produkt seiner Anschauung ein fremdes von ihm unabhängiges Objekt ist.

Das Ich ist sich im Bilden seiner eigenen Tätigkeit bewußt, es setzt das Bild als sein Produkt, es entwirft dasselbe mit absoluter Freiheit: das vollkommen bestimmte Bild ist ein inneres Objekt, und die Handlung des Bestimmens (das im freien Bilden begriffene Ich) daher innere Anschauung. Aber das Bild wird bestimmt durch seine Merkmale, jedes dieser Merkmale soll die Eigenschaft eines wirklichen Dinges ausdrücken, also ist das Ich genötigt, in seinem Bilden zugleich auf jene Eigenschaften zu reflektieren: das Bild will nicht bloß aus dem Ich, sondern zugleich durch etwas außer dem Ich erklärt sein. Auf dieses Etwas außer ihm muß daher das Ich in seiner bildenden Tätigkeit gerichtet sein. Diese nach außen gerichtete Betrachtung ist die äußere, mit der inneren notwendig verknüpfte Anschauung. Wie sind beide verknüpft?[1]

Das Ich bezieht das Bild in sich auf etwas außer sich, es setzt die Merkmale des Bildes und damit das Bild selbst als Eigenschaften, denen etwas außer dem Ich zugrunde liegt: es setzt also das Nicht-Ich als Substrat der in dem Bilde ausgedrückten Eigenschaften, oder das Nicht-Ich gilt dem Ich als das Substrat dieser in dem Bilde ausgedrückten Eigenschaften, die Merkmale des Bildes gelten als Eigenschaften des Nicht-Ich. Nun ist das Bild Produkt der freien Tätigkeit des Ich. Jedes Produkt der Freiheit hat, wie die freie Handlung selbst, den Charakter der Zufälligkeit: diesen Charakter haben daher für das Ich das Bild und dessen Merkmale, sie gelten als die zufälligen Eigenschaften, deren vorausgesetztes Substrat das Nicht-Ich ist. Aber das Nicht-Ich selbst erscheint dem Ich nicht als Produkt seiner freien Tätigkeit, also nicht als zufällig, sondern als das dem freien Handeln (dem Zufälligen) Entgegengesetzte, d. h. als etwas Notwendiges. So unterscheidet das Ich in dem Nicht-Ich Notwen-

[1] Ebendas. § 3. VII. S. 382 u. 383.

diges und Zufälliges, es unterscheidet ein notwendiges und zufälliges Nicht-Ich, die beide verbunden sein müssen. Notwendig ist das Nicht-Ich als Substrat oder Träger der Eigenschaften, zufällig sind diese selbst: die Verbindung beider gibt den Begriff der Substanz mit ihren Akzidenzen (die Kategorie der Substantialität). Was aber von dem Nicht-Ich überhaupt gilt, wird auch von ihm gelten müssen, sofern es die Substanz ausmacht, der die Eigenschaften als Akzidenzen zukommen: es erscheint dem Ich nicht als sein Produkt, sondern als ein fremdes, seine Handlungsweise hat für das Ich nicht den Charakter der freien oder zufälligen, sondern der notwendigen Wirksamkeit; es gilt daher als das von dem Ich unabhängige wirkliche Ding, als die aus Notwendigkeit wirkende Ursache (Kategorie der Kausalität).[1]

3. Die Einbildungskraft als Ursprung der Kategorien.

Was von dem Nicht-Ich gilt, gilt auch von seiner Substantialität und Kausalität. Das Nicht-Ich ist das bewußtlose Produkt der Einbildungskraft: also ist es die Einbildungskraft, durch welche die Kategorie der Kausalität erzeugt wird. Erst aus der Einbildungskraft kommt diese Kategorie in den Verstand. „Die sogenannte Kategorie der Wirksamkeit zeigt sich demnach hier, als lediglich in der Einbildungskraft entsprungen: und so ist es, es kann nichts in den Verstand kommen, außer durch Einbildungskraft.“[2] Der Verstand macht die Kategorie nicht, er macht sie nur gesetzmäßig. Hume hat richtig gesehen, daß die Kategorie der Kausalität in der Einbildungskraft ihren Ursprung hat; er hat mit Unrecht gerade deshalb ihre objektive Gültigkeit bestritten. Ähnlich Maimon. Kant nimmt die Kategorien als ursprüngliche Denkformen; aber um ihre objektive Anwendbarkeit zu ermöglichen, läßt er in seinem transszendentalen Schematismus die Einbildungskraft sie bearbeiten: er hat die Gesetzmäßigkeit der Kategorien richtig beurteilt, nicht deren Ursprung. „In der Wissenschaftslehre entstehen sie mit den Objekten zugleich, und ,um dieselben erst möglich zu machen, auf dem Boden der Einbildungskraft selbst.“[3] Hume und Maimon sagen: weil die Kausalität in der Einbildungskraft entspringt, darum ist sie auf die Objekte selbst nicht anwendbar, darum ist diese Anwendunng eine Täuschung. Vielmehr ist hier die Täuschung der Skeptiker. Hätten sie nur den Ursprung des Objekts ebenso

[1] Ebendas. S. 385 u. 386. — [2] Ebendas. S. 386. Nr. 2. — [3] Ebendas. S. 387. Nr. 3.

richtig beurteilt wie den der Kategorien! Die Wissenschaftslehre löst das Rätsel. Weil die Kausalität aus der Einbildungskraft entspringt, darum und nur darum ist sie anwendbar auf die Objekte. Denn diese haben mit den Kategorien genau denselben Ursprung. Verkennt man diesen Ursprung der Objekte, läßt man diese oder etwas in ihnen ohne Zutun des Ich gegeben sein, wie will man die Erkenntnis erklären? Wie will man den Skeptizismus widerlegen? Hier ist die Schwäche des bisherigen Kritizismus. „So geht der Skeptizismus und der Kritizismus, jeder seinen einförmigen Weg fort, und beide bleiben sich selbst immer getreu. Man kann nur sehr uneigentlich sagen, daß der Kritiker den Skeptiker widerlege. Er gibt vielmehr ihm zu, was er fordert, und meistens noch mehr, als er fordert; und beschränkt lediglich die Ansprüche, die derselbe meistenteils gerade wie der Dogmatiker auf eine Erkenntnis des Dinges an sich macht, indem er zeigt, daß diese Ansprüche ungegründet sind."[1]

Wir haben das Bild im Ich und die Merkmale desselben als Eigenschaften des Dinges außer dem Ich gesetzt, diese Eigenschaften sind Äußerungen des Dinges, diese sind bestimmt durch die notwendige Wirkungsweise des Dinges: so muß das Ich aus dem Gesichtspunkte der Einbildung in der Anschauung die Sache notwendig betrachten. Was von den Merkmalen des Bildes gilt, wird auch von dem Bilde selbst gelten müssen. Sind die Merkmale Wirkungen des Dinges, so ist das Bild im Ich ein Produkt des Dinges, so ist das Ich von außen bestimmt und hört damit auf zu sein, was es ist: das Ich selbst ist aufgehoben, mit ihm die Einbildung, mit dieser das Bild. Diese Aufhebung ist unmöglich. Das Bild bleibt im Ich, außer ihm bleibt das Ding in seiner notwendigen Existenz und Wirksamkeit. Das Bild als solches ist bloß Produkt des Ich, es ist als dieses Produkt etwas Zufälliges, es ist für das Ich selbst zufällig und hat seinen Bestand und Grund nur im Ich. Aber das Ich selbst ist nicht zufällig. Also unterscheidet sich das Ich von seinem Bilde als das notwendige Ich (Ich an sich) von seiner zufälligen Bestimmung. Ich und Bild im Ich verhalten sich, wie das Ding an sich zu seinen Eigenschaften: sie verhalten sich wie Notwendiges und Zufälliges, wie Substanz und Akzidens, Ursache und Wirkung.[2]

Wir haben mithin unter dem Gesichtspunkte der Einbildung dasselbe Verhältnis sowohl im Ich als im Nicht-Ich, wir haben das Ich für sich

[1] Ebendas. S. 388 u. 389 Nr. 5. — [2] Ebendas. S. 389 u. 390.

und ihm gegenüber ein Nicht-Ich (Ding); jenes ist das Ich an sich, dieses das Ding an sich, beide sind voneinander völlig unabhängig und in ihrer Unabhängigkeit wirksam: dem handelnden Ich steht das handelnde Nicht-Ich entgegen; was in dem einen geschieht, ist ganz unabhängig von dem anderen und darum für das andere zufällig. Das Nicht-Ich handelt für sich; was es hervorbringt, ist nur sein Produkt. Ebenso handelt das Ich für sich; was es hervorbringt, ist ebenfalls nur sein Produkt. Das Produkt des Nicht-Ich ist seine Äußerung, seine Erscheinung; das Produkt des Ich ist seine Vorstellung, sein Bild. Daß dieses Bild die Eigenschaften des Dinges ausdrückt, ist für das Ich ebenso zufällig wie für das Nicht-Ich. Wenn aber beide notwendig wirksam sind und keines von beiden die Wirksamkeit des anderen aufhebt, so wirken sie, wie unabhängig sie auch voneinander sein mögen, doch zusammen, also vereinigt. Ihre Vereinigung aber ist, da keines vom anderen abhängt, rein zufällig: sie ist „das ohngefähre Zusammentreffen der Wirksamkeit des Ich und des Nicht-Ich in einem Dritten, das weiter gar nichts ist, noch sein kann, als das, worin sie zusammentreffen“.[1] Was ist dieses Dritte?

4. Raum und Zeit.

Das Ich setzt das Bild als sein Produkt und zugleich als entsprechend dem wirklichen Dinge außer ihm, welches als Produkt des Nicht-Ich betrachtet wird. Nehmen wir den Standpunkt ein, in welchem das Ich sich gegenwärtig befindet, (der Anschauung und Einbildung), so gilt hier die Übereinstimmung zwischen Bild und Ding, zwischen Ich und Nicht-Ich unter der Voraussetzung, daß beide voneinander völlig unabhängig sind und wirken: die Übereinstimmung gilt demnach als ein zufälliges Zusammentreffen und muß als solches von dem anschauenden Ich vorgestellt werden. Ohne diese Vorstellungsweise ist für das Ich keine Übereinstimmung zwischen Bild und Ding, also auch keine Reflexion auf die Anschauung möglich, denn in dieser Reflexion wird das Bild gesetzt als Nachbild des wirklichen Dinges; ist aber die Reflexion auf die Anschauung nicht möglich, so gibt es auch keine Anschauung für das Ich, keine Anschauung als Ich, also überhaupt keine Anschauung. Kurz gesagt: ohne jene Vorstellungsweise, in welcher das zufällige Zusammentreffen zwischen Ich und Nicht-Ich gesetzt ist, gibt es keine Anschauung, oder jene Vorstellungsweise ist die notwendige und ausschließende Bedingung aller

[1] Ebendas. S. 390 u. 391.

Anschauung. Die Bedingungen, unter denen allein ein solches Zusammentreffen zwischen Ich und Nicht-Ich (für das Ich) stattfinden kann, sind zugleich die Bedingungen, unter denen allein Anschauung möglich ist. Welches sind diese Bedingungen?

Das Ich soll sein Zusammentreffen mit dem Nicht-Ich als ein zufälliges vorstellen, also muß es vor allem ein Nicht-Ich überhaupt (etwas außer sich) vorstellen: dies geschieht vermöge der Anschauung. Diese Anschauung muß als eine *zufällige* gesetzt sein, sie muß für das Ich den Charakter der Zufälligkeit haben. Nun ist das Zufällige als solches dem Notwendigen entgegengesetzt, und sein Charakter ist nur in dieser Entgegensetzung einleuchtend. Soll daher eine Anschauung als zufällige gesetzt sein, so muß sie von einer anderen unterschieden werden können, die den Charakter der Notwendigkeit hat, oder es muß der zufälligen Anschauung eine andere als notwendige sich entgegensetzen lassen. Es handelt sich mithin um den *Unterschied* der Anschauungen, um eine *solche* Unterscheidung, die sich nicht auf die eigentümlichen Beschaffenheiten, auf die inneren Bestimmungen der Anschauungen bezieht, sondern auf die äußeren, d. h. auf das Verhältnis der Anschauungen. Diese geforderte Unterscheidung ist die Bedingung, unter welcher allein etwas als zufällige Anschauung im Ich gesetzt, das zufällige Zusammentreffen zwischen Ich und Nicht-Ich vorgestellt werden, also überhaupt Anschauung für das Ich stattfinden kann: sie ist die ausschließende Bedingung aller Anschauung, die Bedingung, unter welcher etwas als Objekt nicht einer Anschauung überhaupt, sondern einer *solchen* Anschauung gesetzt wird, die von einer anderen unterschieden werden kann.[1]

Welches also ist die Bedingung der auf solche Weise zu unterscheidenden Anschauungen? Nehmen wir die Objekte der Anschauung, wie sie das Ich selbst nimmt, als Produkte des Nicht-Ich, als Erscheinungen und Äußerungen freier von dem Ich unabhängiger Kräfte. Die Äußerung der einen Kraft soll sich zu der einer anderen wie das Zufällige zu dem Notwendigen verhalten, jene soll durch diese bedingt sein. Da aber die Kräfte frei und voneinander unabhängig wirken, so kann es nicht die *Art*, sondern nur die *Sphäre* der Wirksamkeit sein, in welcher die eine durch die andere bedingt ist. Jede Kraft hat ihr Gebiet, ihre Wirkungssphäre, innerhalb deren die ihr eigentümliche Äußerung stattfindet. Die

[1] Ebendas. § 4. I u. II. S. 392–394.

Wirkungssphäre der einen Kraft sei zufällig, die der anderen notwendig, jene sei bedingt durch diese: wie ist das möglich?

Setzen wir die Wirkungssphäre einer Kraft y als notwendig, so heißt das: in dieser Sphäre kann keine andere Kraft wirksam sein als y, die Wirksamkeit jeder anderen Kraft ist von dieser Sphäre ausgeschlossen; die Äußerung einer anderen Kraft x ist also insofern durch die Kraft y bedingt, als sie in der Wirkungssphäre dieser Kraft nicht stattfinden kann, sondern nur in einer davon ausgeschlossenen Sphäre. Wenn aber eine Kraft die Wirkungssphäre einer anderen von sich ausschließt und dadurch bedingt, so müssen die ausschließende und ausgeschlossene Sphäre zusammentreffen, sie fordern daher ein gemeinschaftliches Drittes. Die Kräfte müssen auf dieses gemeinschaftliche Dritte bezogen werden, und da sie in ihrer Wirksamkeit frei sind, so darf jenes Dritte nichts sein, wodurch die Wirksamkeit der Kräfte gestört oder eingeschränkt werden könnte: es darf also selbst keine Kraft haben, nicht selbst wirksam sein, und da alle Realität Kraft und Wirksamkeit haben muß, wird jenes Dritte keine Realität sein dürfen.[1]

Die Kraftsphären treffen zusammen, indem die eine von der anderen notwendig ausgeschlossen wird. In der Sphäre der Kraft y darf keine andere Kraft wirken, diese Sphäre ist ausschließend mit der Kraft y verbunden, sie ist die Sphäre bloß dieser Kraft. Die Kraft x darf in dieser Sphäre nur deshalb nicht wirksam sein, weil hier die Kraft y wirkt; wo also y zu wirken aufhört, da ist der Grund, welcher die Wirksamkeit der Kraft x ausschließt, nicht mehr vorhanden, da tritt diese Wirksamkeit ein; die Kraft x beginnt daher in eben dem Punkte zu wirken, wo y zu wirken aufhört. Die Wirkungssphären beider Kräfte, die sich als zufällige und notwendige, ausgeschlossene und ausschließende verhalten, hängen so zusammen, daß sie durch nichts Leeres getrennt sind: mithin ist jenes dritte Gemeinschaftliche, jene gemeinschaftliche Sphäre ohne Kraft, in der die wirksamen Sphären zusammentreffen, kein Interruptum, sondern ein Kontinuum: diese gemeinschaftliche, kontinuierliche, durch nichts unterbrochene, durch nichts begrenzte Sphäre ist der Raum. Ohne Raum lassen sich die Wirkungssphären der Kräfte nicht unterscheiden, also auch nicht die Zufälligkeit und Notwendigkeit ihrer Äußerungen, also auch nicht die der Objekte, auch nicht die der Anschauungen. Mithin kann ohne

[1] Ebendas. § 4. III. S. 395—397.

Raum keine Anschauung im Ich den Charakter der Zufälligkeit haben; ohne Raum ist daher das zufällige Zusammentreffen zwischen Ich und Nicht-Ich unvorstellbar, also die Anschauung selbst unmöglich. Der Raum ist demnach die Bedingung aller Anschauung der wirklichen Dinge, aller *äußeren* Anschauung.[1]

Der Grund der Anschauung ist das Ich als Einbildungskraft: der Raum ist deren Produkt. Da aber das Ich in seine Anschauung verloren ist, oder auf seine eigene anschauende Tätigkeit nicht reflektiert, so kann ihm der Raum nicht als sein Produkt, sondern muß ihm als gegeben erscheinen: es kann die Raumverhältnisse nicht aus sich ableiten, sondern muß sie den Dingen selbst zuschreiben. Aber das Ich ist nicht bloß Anschauung, sondern zugleich Reflexion auf die Anschauung. In dieser Reflexion ist es frei und kann auf dieses Objekt ebensogut wie auf jenes reflektieren. Es ist zufällig, auf welches Objekt die Reflexion sich richtet, jedes Objekt ist in dieser Rücksicht für das Ich zufällig, keines ist für das Ich so notwendig mit einem gewissen Raume verbunden, daß nicht die Einbildung ein anderes Objekt ebensogut in diesen Raum setzen könnte: daher kann das Ich jeden bestimmten Raum, weil ihm derselbe nur zufällig mit dem Objekte verbunden erscheint, von diesem absondern; es kann mithin den Raum von allen Objekten absondern d. h. den *leeren* Raum vorstellen.[2] Das Ich kann nur im Raum und durch denselben Anschauungen und Objekte unterscheiden, es kann den Raum auch ohne alle Objekte vorstellen; was im leeren Raume unterschieden wird, sind Räume, in denen wieder nur Räume zu unterscheiden sind: so erscheint der Raum als *teilbar ins Endlose*. Da nun das Ich *jeden* Raum als eine für das Objekt zufällige Wirkungssphäre betrachtet, so erscheint unter diesem Gesichtspunkte kein Raum in Rücksicht auf sein Objekt als bloß notwendig oder ausschließend und ebensowenig als bloß zufällig oder ausgeschlossen, sondern jeder erscheint in Rücksicht auf sein Objekt als ausschließend und ausgeschlossen zugleich: daher erscheint der Raum selbst als eine *gemeinschaftliche, ausgedehnte, stetige, unendlich teilbare Sphäre*, in der die Dinge sich wechselseitig ausschließen.[3]

Die Bedingung steht fest, unter der allein eine Anschauung im Ich als zufällig gelten kann. Setzen wir eine solche Anschauung. Sie ist ein

[1] Ebendas. S. 397 400. — [2] Ebendas. S. 394 u. 395. S. 400. — [3] Ebendas. S. 400. S. 402—408.

Vereinigungspunkt (Punkt des Zusammentreffens) zwischen Ich und Nicht-Ich. Es sei der Punkt d, er ist (als gesetzt durch das Ich) zufällig, aber sofern er gesetzt ist, kann keine andere Anschauung als die gegebene in ihm stattfinden: er ist mithin in Rücksicht auf alle anderen Anschauungen (Objekte) ausschließend oder entgegengesetzt. Es muß demnach jenem ersten Objekt ein anderes entgegengesetzt werden, das einen anderen, von d ausgeschlossenen und diesem entgegengesetzten Punkt fordert; es sei der Punkt c, wiederum ein Vereinigungspunkt zwischen Ich und Nicht-Ich. Der Punkt d ist zufällig (abhängig von der Freiheit des Ich), der Punkt c ist in Rücksicht auf d nicht zufällig, er ist dem Punkte d entgegengesetzt, also das Gegenteil des Zufälligen, d. h. notwendig. Der Punkt d ist zufällig in Rücksicht auf den Punkt c, d. h. er ist von ihm abhängig; der Punkt c ist notwendig in Rücksicht auf den Punkt d, d. h. er ist von diesem nicht abhängig: der Vereinigungspunkt d ist bedingt durch den Vereinigungspunkt c, nicht umgekehrt.[1] Nun ist der Punkt c ebenfalls gesetzt durch das Ich, er ist in dieser Rücksicht zufällig; zugleich ist er ebenfalls ausschließend und entgegengesetzt, also fordert er einen neuen Vereinigungspunkt b, der sich zu c verhält, wie c selbst zu d. Ebenso wird der Vereinigungspunkt b einen neuen Vereinigungspunkt a fordern, der sich zu b verhält, wie b zu c, wie c zu d: d ist bedingt durch c, wie dieses durch b, wie dieses durch a; d ist also bedingt und abhängig von c, b, a; c von b und a; b von a, nicht aber umgekehrt a von b, c, d, nicht b von c und d, nicht c von d. Die Vereinigung von Ich und Nicht-Ich geschieht demnach in einer Reihe von Punkten d, c, b, a . . . . . Das Verhältnis dieser Punkte ist genau bestimmt: jeder ist von einem anderen bestimmten Punkte abhängig, der von ihm nicht abhängt: sie bilden also eine **notwendige Folge, d. h. eine Zeitreihe.**[2]

Im Raume haben wir gegenseitige Abhängigkeit oder wechselseitige Ausschließung, in der Zeit dagegen einseitige Abhängigkeit; dort bedingen a und b sich gegenseitig, hier ist b durch a bedingt, nicht aber umgekehrt: im Raume sind die Dinge zugleich, in der Zeit nacheinander. Die Zeit ist also nur möglich als die Reihe der Vereinigungspunkte zwischen Ich und Nicht-Ich, sie ist nur möglich als Anschauung des Ich: daher gibt es abgesehen von dieser Anschauung keine Zeit. Abgesehen von dieser Anschauung sind die Dinge nicht nacheinander, sondern zugleich; dann

[1] Ebendas. S. 407 u. 408. [2] Ebendas. S. 408.

müßte jedes seinen Raum an sich haben, dann wäre der Raum eine Eigenschaft der Dinge an sich, oder die Dinge an sich müßten im Raume sein, was unmöglich ist.

Nehmen wir in der Zeitreihe den Punkt, von dem kein anderer abhängt, so ist dieser Punkt die Gegenwart; die Zeitreihe, von welcher die Gegenwart abhängt, nennen wir die Vergangenheit. Da nun die Zeit nichts außer dem Ich ist, das Ich selbst aber nicht vergeht, so gibt es im eigentlichen Verstande keine Vergangenheit. Eine Vergangenheit als wirklich setzen, hieße eine Zeit setzen, die unabhängig vom Ich, also ein Ding an sich wäre. „Die Frage: ist denn nicht wirklich eine Zeit vergangen? ist mit der: gibt es denn ein Ding an sich, oder nicht? völlig gleichartig." Vergangenheit ist die für uns vergangene Zeit, das ist die Zeit, die wir in der Gegenwart vorstellen oder denken, das ist die Zeit, welche wir als vergangen setzen. Freilich müssen wir eine Zeit als vergangen setzen, weil wir sonst keine als gegenwärtig setzen können. Die Vergangenheit ist für uns notwendig, denn sie ist die Bedingung für die Gegenwart, und diese ist die Bedingung des Bewußtseins. Ohne Vergangenheit keine Gegenwart, kein Bewußtsein. Dieses ist nur möglich durch die Reflexion auf unsere eigene freie Tätigkeit. Wir werden unserer Tätigkeit als der unserigen nur im Gegensatze zu dem Objekt (Nicht-Ich) inne. Oder was dasselbe heißt: unsere Tätigkeit wird für uns erst frei in der Reflexion auf die Anschauung, in der Richtung auf das Objekt, das wir mit Freiheit vorstellen und nachbilden. Wir können das Objekt mit Freiheit ergreifen und unsere nachbildende Tätigkeit auf dieses Objekt so gut richten wie auf ein anderes: wir haben die Reflexion auf die Anschauung frei; das Objekt, auf welches wir reflektieren, ist deshalb für uns zufällig, die freie Reflexion äußert sich daher in der zufällig gesetzten Anschauung. Diese ist die Gegenwart. Erst in der so gesetzten Anschauung, in dieser freien Reflexion, wird uns die eigene Tätigkeit wirklich gegenwärtig: diese Gegenwart ist das Bewußtsein. Die Gegenwart ist charakterisiert durch die zufällig gesetzte Anschauung, durch die Freiheit der Reflexion. Nun aber kann keine Anschauung als zufällig gesetzt werden, ohne zugleich als abhängig von einer anderen Anschauung gesetzt zu sein, die in Rücksicht auf jene als deren notwendige Voraussetzung gilt, also in einem Zeitpunkte stattfinden muß, welcher der Gegenwart vorhergeht, d. h. in einem vergangenen Moment. Kein Bewußtsein ohne Freiheit und Identität, die Freiheit der Reflexion ist nur möglich in der Gegenwart, aber diese selbst ist ein Moment, der nur möglich ist im Zusammenhange mit einem früheren, der ihm vorausgeht:

die Gegenwart des Bewußtseins ist daher nicht möglich ohne Vergangenheit. Oder wie sich Fichte ausdrückt: „es gibt gar keinen ersten Moment des Bewußtseins, sondern nur einen zweiten".[1]

Die Kantische Vernunftkritik nimmt Raum und Zeit als ursprüngliche Vernunftformen. Fichte zeigt, wie das Ich zu diesen Formen kommt, wie sie zum Ich gehören und notwendig aus demselben folgen. Eben darin besteht „das Eigentümliche der Wissenschaftslehre": sie deduziert, was die Kantische Kritik voraussetzt; sie löst das Problem, welches Kant offen gelassen und Reinhold wohl bemerkt, auch zu lösen die Absicht gehabt, aber nicht wirklich gelöst hatte.

III. Das Ich als denkende Tätigkeit.

1. Der Verstand.

Das Ich ist die Anschauung und Einbildung, produktive und reproduktive Einbildung. Nur vermöge der reproduktiven Einbildung wird die Anschauung wirklich im Ich und für dasselbe gesetzt; nur vermöge der Anschauung wird die Empfindung für das Ich; nur vermöge der Empfindung ist das Ich begrenzte, in sich zurückkehrende Tätigkeit, d. h. findet sich das Ich als solches. Oder dasselbe anders ausgedrückt: das Ich ist unbegrenzte Tätigkeit, also soll auch die unbegrenzte Tätigkeit = Ich sein: diese Aufgabe löst die Empfindung. Das Ich ist Empfindung, also soll auch die Empfindung = Ich sein: diese Aufgabe löst die Anschauung. Das Ich ist Anschauung, also soll auch die Anschauung = Ich sein: diese Aufgabe löst die Einbildung. Nun soll auch die Einbildung = Ich sein. Sie ist als solche die in der Anschauung gegenwärtige, auf die Objekte der Anschauung reflektierende, diese nachbildende Tätigkeit. Wie die Anschauung, setzt auch die Einbildung sich ins Unbegrenzte fort. Es kommt darum vermöge der bloßen Einbildung zu keinem bestimmten Produkt. Ein solches Produkt zu setzen, muß die Tätigkeit (Anschauung und Einbildung) begrenzt oder ihr Produkt fixiert werden. Die Begrenzung geschieht durch die Reflexion. Diese Reflexion ist durch das Ich selbst gefordert, denn eine Tätigkeit, auf welche deren Subjekt nicht reflektiert, ist kein Ich. Soll daher die Einbildung = Ich sein, so muß das Ich auf seine bildende Tätigkeit reflektieren, dieselbe begrenzen oder deren Produkt fixieren. Dieses Fixieren ist ein Festsetzen und Festhalten. Das Ich macht, daß die

[1] Ebendas. S. 409 u. 410.

Produkte der Einbildung feststehen, es bringt sie zum Stehen und macht sie dadurch haltbar und behaltbar: diese Tätigkeit des Fixierens, dieses Vermögen des Festhaltens ist der Verstand. Das im Verstande befestigte Bild ist die wirkliche Vorstellung (Begriff) des Dinges, das gedachte Objekt.[1]

2. Die Urteilskraft.

Das Ich ist sich dieser Vorstellungen als der seinigen bewußt, sie sind die Produkte seiner Tätigkeit, die Objekte seiner freien Reflexion. Was das Ich tut, darauf muß es reflektieren. Als Reflexion auf die Einbildung und deren Produkte ist es Verstand. Was ist es als Reflexion auf den Verstand und die im Verstande enthaltenen Objekte? Es hat seine Reflexion frei, also kann es auf das bestimmte Objekt sowohl reflektieren als nicht reflektieren, es kann sowohl auf A als Nicht-A reflektieren, es schwebt zwischen Auffassen und Nichtauffassen und ist in dieser Freiheit zunächst völlig unbestimmte Tätigkeit; es kann daher zur wirklichen Tätigkeit auch nur durch sich selbst bestimmt werden. Die Freiheit des Reflektierens und Nichtreflektierens wird auf bestimmte Objekte bezogen; auf ein bestimmtes Objekt nicht reflektieren, heißt davon abstrahieren: so verhält sich das Ich in Rücksicht der Vorstellungen oder Verstandesobjekte reflektierend und abstrahierend, Merkmale verbindend und trennend, d. h. urteilend. Verstand und Urteilskraft bedingen sich gegenseitig.[2]

3. Die Vernunft.

Als Urteilskraft hat das Ich die Freiheit, seine Reflexion auf ein bestimmtes Objekt zu richten oder davon abzusondern. Es kann von dem bestimmten Objekt abstrahieren, also kann es auch von jedem bestimmten Objekt abstrahieren, mithin auch von allen: sein Abstraktionsvermögen ist absolut. Das Ich ist Urteilskraft. Was es ist, muß es für sich sein; es reflektiert auf seine Urteilskraft. Indem es auf dieselbe reflektiert, richtet es sich auf kein bestimmtes Objekt, sondern abstrahiert von allen und wird sich jetzt seines absoluten Abstraktionsvermögens bewußt. Es erkennt, daß es sich von allen Objekten absondern kann, daß also kein Objekt zu seinem Wesen gehört als etwas davon Untrennbares; es wird sich mithin seines ursprünglichen und reinen Wesens bewußt: das Ich in dieser seiner

[1] Grundlage der ges. Wissenschaftslehre. Deduktion der Vorstellung. III. S. 231 bis 234. VII. S. 241. — [2] Ebendas. VIII. S. 241—243.

unbedingten und reinen Subjektivität ist die Vernunft, das Bewußtsein derselben ist das Selbstbewußtsein. Das absolute Abstraktionsvermögen ist daher die Quelle, aus welcher das Selbstbewußtsein entspringt. Je mächtiger dieses Vermögen ist, je weiter es um sich greift und das Ich von immer mehr Objekten frei macht, um so mehr nähert sich das empirische Selbstbewußtsein dem reinen. Man kann diese mit der Macht des Abstraktionsvermögens zunehmende Freiheit des Selbstbewußtseins verfolgen „von dem Kinde an, das zum ersten Male seine Wiege verläßt, bis zum populären Philosophen, der noch materielle Ideen-Bilder annimmt, und nach dem Sitze der Seele fragt", und von diesem hinauf bis zur Wissenschaftslehre.[1]

Ist nun das Ich seiner völligen Freiheit von den Objekten inne geworden, so ist ihm auch klar, daß es durch nichts bestimmt werden kann als durch sich selbst, daß es nur mit sich selbst in Wechselwirkung steht; daß also, wenn es durch ein Objekt bestimmt wird, es sich dazu selbst bestimmt, oder daß es „sich selbst gesetzt hat als bestimmt durch das Nicht-Ich". Dieses aber war der Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre: er ist für das Ich geworden. Das Ich ist nicht bloß theoretisch, sondern weiß und erkennt sich als den Grund seines theoretischen Verhaltens. Damit hat die theoretische Wissenschaftslehre den ihr vorgezeichneten Lauf beschlossen und ihre Aufgabe gelöst.

Ihr Gang war einfach und naturgemäß. Das Ich mußte tätig sein, es mußte auf seine Tätigkeit reflektieren und dadurch eine neue Tätigkeit hervorbringen, auf die es wieder reflektieren mußte. Jede dieser Reflexionen war eine Erhebung. Es reflektiert auf seine ursprüngliche Tätigkeit und findet sich selbst als begrenzt, es reflektiert auf seine Empfindung und erhebt sich zur Anschauung, es reflektiert auf seine Anschauung und bildet sich ein, was es anschaut (reproduktive Einbildung); es reflektiert auf seine Einbildung und versteht, was es bildet (Verstand); es reflektiert auf seine Vorstellungen und urteilt, was es vorstellt, endlich reflektiert es auf sein Urteilsvermögen und erfaßt sich als die Macht; von allen Objekten abstrahieren zu können: als reine Subjektivität, als das Ich, das nur durch sich selbst bestimmt wird.

[1] Ebendas. IX. S. 243—245.

Siebentes Kapitel.

Die Grundlegung und das System der praktischen Wissenschaftslehre.

I. Das Streben als praktisches Grundvermögen.

1. Die Deduktion des Anstoßes.

Die theoretische Wissenschaftslehre hat gezeigt, wie sich das Ich als vorstellendes Wesen (Intelligenz) entwickelt und in notwendigem Fortschritte bis zu der Einsicht erhebt, welche der Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre ausspricht: es erkennt sich als das unabhängige Ich, das nur mit sich selbst in Wechselwirkung steht und nur durch sich selbst bestimmt wird. Wenn sich dieses Ich noch zu einem Nicht-Ich verhält, so kann es sich dazu nur bestimmend verhalten; es kann sich nur setzen als bestimmend das Nicht-Ich. Hier ist der Übergang zu dem Grundsatz der praktischen Wissenschaftslehre. Sowie die theoretische Wissenschaftslehre ihre Aufgabe gelöst hat, eröffnet sich die der praktischen.[1]

Nun aber ist in der theoretischen Wissenschaftslehre selbst ein Problem zurückgeblieben, das in ihrem Gebiete nicht aufgelöst werden konnte, und dessen Lösung wir von der tiefer dringenden Einsicht der praktischen Wissenschaftslehre erwarten. Das theoretische Ich nämlich beruht in seinem ganzen Umfange auf einer Voraussetzung, die als solche niemals Gegenstand für das theoretische Ich werden, also niemals in dessen Bewußtsein eintreten kann. Jenes absolute Abstraktionsvermögen, welches dem Ich seine Unabhängigkeit von allen Objekten klarmacht, ist bedingt durch die Reflexion auf die Urteilskraft, welche selbst durch den Verstand bedingt ist, wie dieser durch die Einbildung und Anschauung, wie diese durch die Empfindung, welche letztere eben darin besteht, daß sich das Ich begrenzt findet. Für das theoretische Ich ist diese Grenze gegeben; es ist ihm unmöglich, diejenige Tätigkeit, welche Anschauung und Empfindung erzeugt, sich gegenständlich zu machen oder in sein Bewußtsein zu erheben, deshalb unmöglich, weil dem theoretischen Ich das Bewußtsein der eigenen Tätigkeit erst entsteht in der Reflexion auf die davon unterschiedene und ihr entgegengesetzte Tätigkeit des Objekts oder des (angeschauten) Nicht-Ich.

[1] Grundlage der ges. Wissenschaftslehre. Teil III. Grundl. der Wissenschaft des Praktischen § 5. Lehrsatz II. S. 246 u. 247.

Für das theoretische Ich ist seine Begrenzung eine ursprüngliche (nicht durch eigene Tätigkeit erzeugte) Tatsache, eine feste, unauflösliche, undurchdringliche Voraussetzung, eine in ihm durch das Nicht-Ich gesetzte Schranke.

Setzen wir das Ich unter die Bedingung der Schranke, lassen wir ihm ein begrenzendes Nicht-Ich entgegengesetzt sein, so folgt von hier aus alles mit der Notwendigkeit, welche die theoretische Wissenschaftslehre dargetan hat: so ist das Ich notwendig Intelligenz, so folgt aus den Gesetzen der Intelligenz notwendig die Art und Weise, wie das Nicht-Ich aufgefaßt und vorgestellt wird. Alle Bestimmungen des Nicht-Ich, sofern es Objekt des Ich ist, sind durch die Intelligenz gegeben, aber das Nicht-Ich selbst ist für die Intelligenz *nicht* durch dieselbe gegeben. Was aber ist das Nicht-Ich nach Abzug aller dieser Bestimmungen, die sich aus der Intelligenz erklären? Es ist nur etwas das Ich Begrenzendes oder, genauer gesagt, etwas, wodurch das Ich genötigt wird, sich zu begrenzen und seine Tätigkeit zu hemmen: es ist die Bedingung, unter welcher jene Einschränkung stattfindet. Meine Tätigkeit wird gehemmt, indem sie einem Anstoß begegnet, der sie zurücktreibt. Das Nicht-Ich ist dieser „Anstoß", nichts anderes. Lasset das Ich in seiner Tätigkeit einem Anstoß begegnen, und es wird notwendig Intelligenz mit allem, was daraus folgt; es wird jenes theoretische Ich, dessen Entwicklung und Umfang die theoretische Wissenschaftslehre ausgemessen hat. Aber woher dieser Anstoß? Er ist für das theoretische Ich unerklärlich. Darum ist die Frage: woher der Anstoß? für das theoretische Ich unauflöslich. Und doch ist sie notwendig, denn sonst bleibt das theoretische Ich selbst seiner ganzen Voraussetzung nach unbegreiflich.[1]

Hier also ist das nächste aufzulösende Problem: die *Deduktion jenes Anstoßes.* Er ist aus dem theoretischen Ich nicht abzuleiten, er wird also, wenn überhaupt, nur aus dem *praktischen* Ich abgeleitet werden können. Sollte uns nun das praktische Ich wirklich jenen Anstoß erklären, so würde es in der Tat den Erklärungsgrund des theoretischen Ich ausmachen: dann wäre die praktische Vernunft, was sie unter dem Gesichtspunkt der kritischen Philosophie sein soll, der bewiesene Grund der theoretischen. Wir machen zuvörderst die Aufgabe deutlich, indem wir sie in die Formel der Wissenschaftslehre bringen. Das Ich als Intelligenz ist von etwas außer sich abhängig, das Ich als solches

[1] Ebendas. S. 248 flgd.

(das absolute Ich) ist von nichts außer sich abhängig: also ist ein Widerstreit zwischen dem absoluten Ich und dem Ich als Intelligenz. Dieser Widerspruch ist zu lösen.

2. Das absolute Ich und die Intelligenz.

Das Ich als Intelligenz kann nicht aufgehoben werden, sondern nur die Bedingung, welche das Ich als Intelligenz von etwas anderem abhängig macht. Die Intelligenz ist die alleinige Ursache ihrer so bestimmten Vorstellungen. Daß es aber überhaupt Intelligenz und Vorstellungen gibt, ist bewirkt durch einen Anstoß, der von etwas außer dem Ich, von einem Nicht-Ich ausgeht. In dieser Rücksicht ist das Nicht-Ich die Ursache der Intelligenz und der Vorstellungen überhaupt. Hier ist der Punkt, der den Widerspruch ausmacht, denn in dieser Bedeutung des Nicht-Ich liegt jene Abhängigkeit der Intelligenz, welche dem absoluten Ich widerstreitet. Könnte nun das absolute Ich selbst die Ursache des Nicht-Ich sein (sofern dieses die Ursache der Vorstellungen überhaupt ist), so würde es dadurch mittelbar die Ursache der Intelligenz sein; das Ich als Intelligenz wäre von nichts abhängig als von dem Ich selbst, und damit wäre jener Widerstand gelöst.[1]

Wie aber kann das absolute Ich Ursache des Nicht-Ich sein? Dieses ist dem Ich entgegengesetzt. Wenn das Ich überhaupt entgegensetzt, so kann das Produkt dieser seiner Tätigkeit nur ein ihm Entgegengesetztes, d. h. Nicht-Ich sein. Das entgegensetzende Ich ist offenbar die Ursache des Nicht-Ich, mithin faßt sich die Frage in die Formel: wie kann das absolute Ich entgegensetzen? Das Ich setzt sich selbst, darin besteht seine Tätigkeit, sein Wesen. Wenn es außer dieser absoluten Tätigkeit im Ich noch eine andere gibt, so kann diese nur im Entgegensetzen oder im Setzen des Nicht-Ich bestehen. Die Frage heißt also: gibt es außer der absoluten Tätigkeit des Ich noch eine andere? Jede andere Tätigkeit muß eine der absoluten entgegengesetzte, also eine Einschränkung derselben sein. Das Ich schränkt sich ein = es setzt sich entgegen = es setzt ein Nicht-Ich.[2]

Das Ich muß daher zwei einander entgegengesetzte Tätigkeiten in sich fassen, es muß der Grund beider sein, um Ursache des Nicht-Ich sein zu können. Wie aber kann das Ich eine solche Einheit entgegengesetzter

[1] Ebendas. S. 251. — [2] Ebendas. S. 253.

Bestimmungen sein, ohne durch diesen Widerspruch sich selbst aufzuheben? Die eine der beiden Tätigkeiten ist setzend, die andere entgegensetzend; jene ist unendlich und unbeschränkt, diese ist endlich und beschränkt. Die unendliche Tätigkeit bezieht sich allein auf das Ich selbst, sie ist in sich zurückgehende, durch nichts gehemmte, reine Tätigkeit; die endliche dagegen ist entgegengesetzt, also ist auch ihr etwas entgegengesetzt, sie hat einen Widerstand, der sie einschränkt, einen Gegenstand im genauen Sinne des Wortes, auf den sie sich bezieht, sie ist insofern objektiv: die beiden entgegengesetzten Tätigkeiten verhalten sich demnach als unendliche und endliche, in sich zurückgehende und von außen beschränkte, reine und objektive Tätigkeit. Die Frage heißt: wie können reine und objektive Tätigkeit im Ich eine und dieselbe sein?[1]

3. Das unendliche Streben

Wenn es eine Tätigkeit gibt, in welcher unendliche und endliche, reine und objektive Tätigkeit wirklich eines sind, so würde darin das absolute und intelligente Ich vereinigt und der Widerspruch beider gelöst sein. Die unendliche Tätigkeit ist unbeschränkt, die endliche ist beschränkt; soll die Tätigkeit beides zugleich sein, so muß sie über die Schranke und zwar über jede hinausgehen; sie wird gehemmt, aber stellt sich aus jeder Hemmung wieder her: die Unendlichkeit ist nicht ihr Zustand, sondern ihr Ziel, d. h. sie strebt ins Unendliche, sie ist unendliches Streben oder strebt unendlich zu sein.[2] In der Gleichung zwischen dem absoluten Ich und dem absoluten Streben liegt die Lösung der Aufgabe. Es gibt kein Streben ohne Hemmung, ohne Überwindung eines Widerstandes, ohne daß ihm etwas widerstrebt: also kein Streben ohne Widerstreben, ohne Widerstand, ohne Gegenstand, ohne Schranke. Ohne Streben kein Objekt (kein Nicht-Ich), ohne Objekt kein Ich als Intelligenz, kein theoretisches Ich. Das absolute Ich macht das Streben notwendig, dieses den Widerstand (Gegenstand), dieser den Anstoß und damit die Intelligenz. Daher gilt der Satz: ohne absolutes Ich kein absolutes Streben, ohne dieses kein Objekt, kein theoretisches Ich. Kurzgesagt: ohne absolutes Ich kein theoretisches. So ist das absolute Ich die Bedingung der Möglichkeit des theoretischen. Hier ist der Vereinigungspunkt beider, um den es sich handelt.[3]

[1] Ebendas. S. 254—257. — [2] Ebendas. S. 258—261. Vgl. S. 266. — [3] Ebendas. S. 261 u. 262.

II. Das absolute und das praktische Ich.

1. Die Idee des absoluten Ich.

Wenn das Ich ins Unendliche strebt und in diesem unendlichen Streben sein Wesen besteht, so ist der Anstoß deduziert, der die Bedingung des theoretischen Ich ausmacht. Also haben wir noch, damit keine Lücke bleibe, aus dem Ich selbst das Streben zu deduzieren. Dieses fordert ein Widerstreben, also entgegengesetzte oder verschiedene Tätigkeiten. Wo ist in dem reinen, sich selbst gleichen Ich der Grund einer solchen Verschiedenheit, eines solchen Zwiespaltes? Was dem Ich widerstrebt, ist ihm fremdartig; was im Ich ist, kann nicht anders sein als ihm gleichartig. Wo ist in dem reinen Ich etwas, das ihm zugleich fremdartig und gleichartig wäre? Die Tätigkeit eines anderen Wesens kann es nicht sein, denn das Ich ist absolut, es ist — Alles. Mithin kann es nur seine eigene Tätigkeit sein, und jenes Fremdartige kann sich daher nicht auf die Art der Tätigkeit, sondern nur auf deren Richtung beziehen.[1] Jene Verschiedenheit in dem reinen Ich, welche das Streben bedingt, kann nur eine Verschiedenheit oder ein Gegensatz in den Richtungen seiner Tätigkeit sein; hier aber gibt es keinen anderen Gegensatz als die Richtung nach außen und die nach innen. Das reine Ich ist reine Tätigkeit, in welcher nichts anderes gesetzt wird als das Ich selbst; die Tätigkeit des Ich bezieht sich nur auf das Ich, sie ist unendliche, in sich zurückgehende Tätigkeit: Fichte charakterisiert diese Tätigkeit durch den Ausdruck „zentripetal". Wie aber kann das Ich vermöge seiner Tätigkeit in sich zurückgehen, wenn es nicht aus sich herausgeht? Die zentripetale Tätigkeit hat in sich selbst die Voraussetzung der zentrifugalen. Soll die Tätigkeit des Ich die Richtung nach innen nehmen, so muß sie die Richtung nach außen haben, denn jene ist ja nur die Umwendung dieser: die Tätigkeit des Ich könnte nicht zentripetal sein, wenn sie nicht „zentrifugal" wäre.[2] Dieser Gegensatz in den Richtungen seiner Tätigkeit folgt einleuchtend aus dem Ich selbst, so einleuchtend, daß wir das Ich in seinem Wesen aufheben würden, wenn wir eine jener beiden Richtungen seiner Tätigkeit verneinen wollten. Was das Ich ist, ist es für sich. Es ist, was es tut. Es ist, was es ist, für sich, indem es (nicht bloß tätig ist, sondern) auf seine Tätigkeit reflektiert. Diese Reflexion ist sein Gesetz. Erst durch sie wird die Tätigkeit des Ich — Ich. Die Reflexion ist nach innen gerichtete Tätigkeit, sie gibt der Tätigkeit die Richtung nach

[1] Ebendas. S. 271 u. 272. — [2] Ebendas. S. 273 u. 274.

innen, sie ist zurückgetriebene, begrenzte Tätigkeit: daher ist die Tätigkeit, welche reflektiert wird oder auf welche die Reflexion geschieht, notwendig nach außen gerichtet, zentrifugal, unbegrenzt. Also muß auf die unendliche Tätigkeit des Ich durch die Reflexion ein Anstoß geschehen, sie muß gehemmt, aber darf durch diese Hemmung nicht vernichtet werden: daher muß sie über die Schranke hinausgehen, über jede Schranke, d. h. sie muß ins Unendliche streben. Mithin liegt der Grund des Strebens in der Reflexion und die Notwendigkeit der letzteren in der unendlichen Tätigkeit, welche kein Ich wäre, wenn sie nicht reflektiert, zurückgetrieben, gehemmt würde.[1]

Das Ich ist für sich, oder, was dasselbe heißt, es ist nur Ich vermöge der Reflexion. Die Tendenz zur Reflexion ist eines mit seinem Wesen. Diese Tendenz zu befriedigen, muß es aus sich herausgehen und damit aufhören, nur in sich zu sein; es muß auf diese seine (nach außen gerichtete) Tätigkeit reflektieren und sie dadurch begrenzen, es muß über diese seine Schranke hinausgehen und zwar ins Unendliche: also ist die Unendlichkeit nicht sein Zustand, sondern sein Ziel, seine Aufgabe, sein Streben. Es ist nicht, sondern soll unendlich sein. Wir haben demnach das Ich, für welches das absolute Ich nicht Zustand ist, auch nicht Gegenstand, sondern Idee, nicht ein Seiendes, sondern ein Sollendes: das Ich, welches seine Unendlichkeit nicht genießt, sondern erstrebt, nicht hat, sondern zum Zweck hat. Das absolute Ich ist unendlich, das Ich mit der Idee des absoluten Ich ist nicht unendlich, sondern soll es sein. Dieses Ich ist daher von dem absoluten zu unterscheiden. Die Idee ist ein unendliches Objekt, also kein endliches, wirkliches, reales. Das Ich mit dem realen Objekt ist theoretisch, das Ich mit dem unendlichen oder idealen Objekt ist daher von dem theoretischen wohl zu unterscheiden: es ist weder absolutes noch theoretisches Ich, es ist das ins Unendliche strebende, darum nach außen tätige, praktische Ich.

Für das Ich ist die Unendlichkeit Zweck, Aufgabe, Streben, Wille. Absolut sein heißt hier absolut sein wollen, d. h. praktisch sein. Das Ich kann nur absolut sein, indem es praktisch ist, d. h. ins Unendliche strebt oder das absolute Ich zum Ziel hat; es kann nur praktisch sein (streben), wenn es auf einen Widerstand stößt, auf einen Gegenstand, auf eine Schranke, die es zu überwinden hat, und welche selbst in dem Ich die theoretische Tätigkeit notwendig bedingt. Also kein absolutes Ich, kein

[1] Ebendas. S. 274—276.

praktisches. Was das Ich praktisch macht, ist die Idee des absoluten Ich. Kein praktisches Ich, kein theoretisches. Was das Ich theoretisch macht, ist der Anstoß, der Widerstand (Gegenstand), den das praktische fordert: hier ist der Vereinigungspunkt zwischen dem absoluten, praktischen und intelligenten Wesen des Ich.[1]

2. Die reale und die ideale Reihe. Charakteristik der Wissenschaftslehre

Kein praktisches Ich, kein theoretisches, und umgekehrt. Gibt es kein theoretisches Ich, kein Objekt für das Ich, so gibt es auch keinen Anstoß, keinen Widerstand für sein Streben, also kein Streben ins Unendliche, kein Handeln, kein praktisches Ich. Das praktische und theoretische Ich verhalten sich wie Zweck und Mittel; das theoretische ist das Mittel des praktischen: um praktisch sein zu können, muß das Ich theoretisch sein. Das Ich muß auf sich selbst reflektieren. Es selbst ist Tätigkeit, unendliche Tätigkeit, (vermöge der Reflexion) unendliches Streben, welches die Schranke einschließt. Das Ich reflektiert auf seine Schranke: es ist theoretisch; es reflektiert auf seine Unendlichkeit, es macht diese zu seinem Ziel oder das absolute Ich zu seiner Idee: es ist praktisch. Dort entsteht die Reihe des Wirklichen (dessen, was ist), hier die Reihe des Idealen (dessen, was sein soll).[2]

Sehen wir, wie mit dem Fortschritt ihrer Probleme und deren immer tiefer dringenden Lösung auch der Charakter der Wissenschaftslehre sich immer bestimmter ausprägt und die Namen rechtfertigt, welche Fichte zur Bezeichnung seiner Lehre gebraucht hat. Die erste Frage hieß: woher unsere notwendigen Vorstellungen? Die Antwort der Wissenschaftslehre war: sie folgen allein aus der Intelligenz, deren notwendige Handlungen sie sind. In dieser Rücksicht ist und nennt sich die Wissenschaftslehre „Idealismus". Aber woher die Intelligenz? So lautet die zweite Frage. Sie ist bedingt durch etwas außer ihr, sie hat eine Voraussetzung, die sich aus dem theoretischen Ich nicht erklärt; ist die Intelligenz Idealgrund, so ist jenes etwas außer ihr Realgrund: die Begründung der Intelligenz aus einem Realgrunde (Nicht-Ich) ist „Realismus", und als solchen charakterisiert sich hier die Wissenschaftslehre. Woher aber jener Realgrund, jenes die Intelligenz bedingende Nicht-Ich? So lautet die dritte Frage. Offenbar kann es nur gesetzt sein durch das Ich selbst. Wenn also das Nicht-Ich in Rücksicht auf die Intelligenz als Realgrund gilt,

[1] Ebendas. S. 277. — [2] Ebendas. S. 277.

so ist das Ich (nicht das theoretische Ich) in Rücksicht auf das Nicht-Ich dessen Realgrund; jetzt erscheint die Wissenschaftslehre als Realismus oder Idealismus, je nachdem man das Nicht-Ich betrachtet: sie ist beides zugleich, sie ist und nennt sich deshalb „Real-Idealismus" oder Ideal-Realismus". Aber welches Ich ist der Grund des Nicht-Ich? Nicht das theoretische Ich, sondern das ins Unendliche strebende, d. h. praktische Ich: hier haben wir den „praktischen Idealismus", als welchen die Wissenschaftslehre sich bezeichnet. Endlich die letzte Frage. Wodurch ist das Ich praktisch? Was setzt das Ich in die Tätigkeit des unendlichen Strebens? Die Idee des absoluten Ich! So wird die Wissenschaftslehre in der Erklärung und Begründung des praktischen Ich „absoluter Idealismus". Sie ist Idealismus, indem sie unsere notwendigen Vorstellungen durch die Intelligenz begründet; sie ist Realismus, indem sie die Intelligenz selbst durch das Nicht-Ich begründet; sie ist praktischer Idealismus, indem sie das Nicht-Ich aus dem praktischen Ich begründet; sie ist endlich absoluter Idealismus, indem sie das praktische Ich aus dem absoluten begründet.

Tätigkeit des Ich und Streben sind identisch. So wenig die Tätigkeit des Ich aufgehoben werden kann, so wenig das Streben. Würde das Ziel des Strebens erreicht, so müßte das Streben aufhören, die Tätigkeit wäre vollendet, es gäbe keine Tätigkeit, kein Ich mehr. Das Streben ist darum notwendig unendlich, unaufhörlich; also bleibt auch das Widerstreben, der Gegenstand, das theoretische Ich. So wenig das Ich je aufhören kann praktisch zu sein, so wenig kann es je aufhören theoretisch zu sein. Man hat das Fichtesche Ich titanisch, faustisch genannt; der Ausdruck darf gelten, wenn man dabei an das Ich denkt, das ins Unendliche strebt und dieses unendliche Streben sich zum Gesetze macht wie Goethes Faust: „Werd ich beruhigt je mich auf ein Faulbett legen, so sei es gleich um mich getan!"

3. Streben und Einbildung.

Die Grundform des theoretischen Ich ist die Einbildung, die des praktischen ist das Streben. Kein Streben ohne Gegenstand, kein Gegenstand für uns ohne Einbildung. Kein Streben ohne Ziel jenseits der Schranke, jenseits des Gegenstandes, jenseits der Anschauung; keine Vorstellung dieses Zieles ohne die schaffende, über die Anschauung hinausgehende Einbildungskraft. „Von diesem Vermögen hängt es ab, ob man mit oder ohne Geist philosophiere. Die Wissenschaftslehre ist von der

Art, daß sie durch den bloßen Buchstaben gar nicht, sondern daß sie lediglich durch den Geist sich mitteilen läßt, weil ihre Grundideen in jedem, der sie studiert, durch die schaffende Einbildungskraft selbst hervorgebracht werden müssen; wie es denn bei einer auf die letzten Gründe der menschlichen Erkenntnis zurückgehenden Wissenschaft nicht anders sein konnte, indem das ganze Geschäft des menschlichen Geistes von der Einbildungskraft ausgeht, Einbildungskraft aber nicht anders, als durch Einbildungskraft aufgefaßt werden kann."[1]

III. Das System der Triebe.

1. Das Streben als Trieb. Das Ich als Kraftgefühl.

Wir haben jetzt die Grundform des praktischen Ich näher zu bestimmen. Ist das Ich gleich dem unendlichen Streben, so ist auch das unendliche Streben gleich dem Ich; kann dieses nicht aufhören zu streben, so kann auch jenes nicht aufhören, Ich zu sein. Was das Ich ist, ist es für sich; es muß sich setzen als das, was es ist: dieser Grundsatz aller Wissenschaftslehre ist anzuwenden auf das unendliche Streben. Kein Streben ohne Gegenstreben; kein Widerstand, kein Streben. Setzen wir, daß der Widerstand das Streben aufhebt, so wäre kein Streben mehr; setzen wir, daß umgekehrt das Streben den Widerstand aufhebt, so wäre auch kein Streben mehr. Das Streben soll sein. Also dürfen Streben und Gegenstreben einander gegenseitig nicht aufheben, sondern müssen sich das Gleichgewicht halten: „im Streben des Ich wird zugleich ein Gegenstreben des Nicht-Ich gesetzt, welches dem ersteren das Gleichgewicht halte".[2]

Das Ich findet demnach sein Streben begrenzt oder, genauer gesagt, es findet sich in seinem Streben begrenzt. Darin liegt zweierlei: es findet sich 1. als strebend und 2. als begrenzt. Streben und Widerstreben halten einander das Gleichgewicht, sie hemmen sich gegenseitig, aber keines von beiden ist die Wirkung des anderen. Das Streben ist nicht von außen, sondern bloß durch das Ich selbst gesetzt, es wirkt nicht nach außen, sondern nach innen, es ist sowohl in seinem Ursprung als in seiner Wirkungsart durchaus subjektiv: dieses subjektive Streben nennen wir Trieb. Das Ich findet sich begrenzt, d. h. es fühlt, es fühlt seine Grenze, es stößt auf einen Widerstand, der sich in ihm als Gefühl des Zwanges oder des Nichtkönnens äußert.[3]

[1] Ebendas. S. 284. — [2] Ebendas. III. § 6. Dritter Lehrsatz. S. 285 flgd. — [3] Ebendas. § 7. Vierter Lehrsatz. S. 287—289.

Das Ich findet sein Streben begrenzt, d. h. es ist sowohl Trieb als Gefühl, es ist beides zugleich: es fühlt sich als Trieb oder es fühlt sich getrieben. Trieb ist Streben aus eigenem Vermögen, aus eigener innerer Kraft, Gefühl des Triebes ist Kraftgefühl: dieses Kraftgefühl ist das Prinzip alles Lebens (noch nicht des Bewußtseins), es macht die Grenzscheide zwischen Leben und Nicht-Leben.[1]

2. Der Reflexionstrieb. Fichte und Schopenhauer.

Der Trieb entspringt nur aus dem Ich und bezieht sich zunächst auch nur auf dieses: es ist der Trieb zum Ich. Nun ist das Wesen des Ich, daß es für sich ist, und es kann nur für sich sein, indem es (auf sich) reflektiert. Der Trieb des Ich, der nichts anderes sein kann als der Trieb zum Ich, ist darum notwendig Reflexionstrieb. Aber die Reflexion fordert Begrenzung und diese fordert ein Begrenzendes. Was das Ich begrenzt, ist (für dasselbe) Objekt. Die Reflexion braucht ein Objekt, der Reflexionstrieb ist daher notwendig Trieb nach einem Objekt; nun kann ein solches für das Ich nur gesetzt werden durch die ideale Tätigkeit des Vorstellens: der Trieb nach einem Objekt ist daher notwendig Vorstellungstrieb.[2]

Das Ich ist Streben, es ist als Streben Trieb und zwar notwendig Vorstellungstrieb: dieser Trieb ist es, der das Ich zur Intelligenz macht. Wie der Trieb oder das Kraftgefühl die Grenze bezeichnet zwischen Leben und Nicht-Leben, so bezeichnet der Vorstellungstrieb die Grenze zwischen Intelligenz und Nicht-Intelligenz. Die Intelligenz ist bedingt durch den Trieb, das System unserer Vorstellungen ist abhängig von unserem Triebe (Willen). Es ist der Trieb, der die Intelligenz macht; es ist der Trieb, der sie steigert; der Erhöhung des Triebes folgt die Erhöhung der Einsicht: hier haben wir die Unterordnung der theoretischen Gesetze unter die praktischen, unter das eine praktische Gesetz, und damit ein System, welches Einheit und Zusammenhang in den ganzen Menschen bringt. Dieses System zerstört von Grund aus den Determinismus und Fatalismus, der unser Wollen und Handeln abhängig macht von unseren Vorstellungen.[3] Spinoza sagt: wie der Verstand, so der Wille. Fichte sagt: wie der Wille, so der Verstand; wie der Trieb, so die Intelligenz. Nach ihm hat diesen Satz niemand nachdrücklicher behauptet als Schopenhauer, der es aber vorzieht, die Wissenschaftslehre in den Schatten zu stellen, um nicht selbst im Schatten derselben zu stehen.

[1] Ebendas. § 8. Fünfter Lehrsatz. S. 292. § 9. Sechster Lehrsatz. S. 298. — [2] Ebendas. III. § 8. S. 291–294. — [3] Ebendas. S. 294 u. 295.

3. Realität und Gefühl. Fichte und Jacobi.

Der Trieb will Objekte haben, er will vorstellen. Aber die vorstellende (ideale) Tätigkeit überhaupt ist bedingt durch die Begrenzung der realen, d. h. dadurch, daß die ursprüngliche Tätigkeit des Ich einen Anstoß erfährt, der vom etwas außer der Intelligenz (Nicht-Ich) ausgeht. Das Ich findet sich begrenzt, es fühlt sich. Nur unter der Bedingung dieses Gefühls ist das Vorstellen überhaupt, also auch der Vorstellungstrieb möglich: kein Gefühl, keine Begrenzung, kein Widerstand, kein Streben, kein Trieb. Wir nennen die Bedingung, unter welcher die Intelligenz oder die ideale Tätigkeit des Ich überhaupt stattfindet, den Realgrund desselben oder die Realität als solche; diese auf das Ich bezogene Realität ist dessen Begrenzung, die auf dos Ich bezogene Begrenzung oder die Begrenzung als Ich ist das Gefühl: das Ich findet sich begrenzt, d. h. es fühlt. Was es fühlt, ist nur sein eigener Zustand, es fühlt sich selbst, es ist zugleich fühlend und gefühlt. Es fühlt sich als begrenzt, als gehemmt, als begrenzt durch etwas, das ihm Widerstand entgegensetzt; sein Selbstgefühl ist oder äußert sich daher als Gefühl des Zwanges oder des Nichtkönnens. Das Ich, indem es fühlt, reflektiert nicht auf sein Fühlen, es erscheint sich darum nicht als tätig, sondern bloß als leidend; das Gefühlte ist für das fühlende Ich nicht das Ich selbst, sondern das, wodurch es begrenzt wird: die Realität des Dinges. „Daher scheint die Realität des Dinges gefühlt zu werden, da doch nur das Ich gefühlt wird." „Hier liegt der Grund aller Realität." Realität (etwas außer der Vorstellung) ist für das Ich nur möglich durch eine Tätigkeit, in welcher die Reflexion auf dieselbe ausgeschlossen ist und notwendig ausgeschlossen sein muß, d. h. durch eine Tätigkeit, deren sich das Ich als solcher nicht bewußt ist noch bewußt werden kann. Diese Tätigkeit ist das Gefühl. Daher ist für das Ich nur auf Grund des Gefühls Realität möglich; was wir aber nur im Gefühl erfassen, das wird nicht gewußt, sondern geglaubt: deshalb kann die Realität überhaupt nur geglaubt werden, oder, wie Fichte sich ausdrückt, „an Realität überhaupt, sowohl die des Ich, als des Nicht-Ich, findet lediglich ein Glaube statt".[1] Hier ist der Berührungspunkt zwischen Fichte und Jakobi.

4. Der Produktionstrieb. Der sittliche Trieb.

Das Ich ist Trieb, Trieb zur Reflexion, zur Vorstellung. Aber die Vorstellung überhaupt ist bedingt durch etwas Reales, das ihr zugrunde

[1] Ebendas. III. § 9. Sechster Lehrsatz. S. 301.

liegt. Also ist der Trieb notwendig Trieb zur Realität, d. h. Trieb, etwas außer dem Ich hervorzubringen: Produktionstrieb. Der Trieb ist Streben, das Streben ist durch das Widerstreben im Gleichgewicht gehalten, es kann das Widerstreben nicht fortschaffen, es kann außer sich nichts hervorbringen, es hat außer sich keine Kausalität. Mithin ist der Produktionstrieb ein Streben ohne Wirkung, ein Wollen und Nichtkönnen, ein Sehnen, das als Bedürfnis, als Ohnmacht, Mißbehagen, Leere gefühlt wird: das Ich fühlt einen Produktionstrieb, d. h. es fühlt ein Sehnen nach etwas Realem oder es fühlt sich bedürftig.[1]

Das Gefühl des Sehnens und das Gefühl des Zwanges sind in dem Ich zugleich vorhanden; sie müssen vereinigt werden. Das Gefühl des Sehnens (Produktionstrieb) fordert die Tätigkeit nach außen, das Ich soll etwas außer sich hervorbringen, es soll bestimmend sein; das Gefühl des Zwanges (Nichtkönnens) dagegen setzt dieser Tätigkeit die unübersteigliche Schranke. Wie ist die Vereinigung möglich? Streben und Widerstreben bleiben im Gleichgewicht, dieses Gleichgewicht ist nicht aufzuheben, es ist die nicht fortzuschaffende, gegebene Realität, der vorhandene, alle Tätigkeit und alles Streben bedingende Stoff. Das Ich kann diesen Stoff weder hervorbringen noch vernichten; sein Produktionstrieb kann sich daher nicht auf den Stoff als solchen, sondern nur auf eine Bestimmung desselben beziehen, auf eine Modifikation dieser Bestimmung: der Produktionstrieb äußert sich daher notwendig als Bestimmungstrieb.[2]

Wie muß dieser Trieb handeln? Wenn seine Handlungsweise die Realität selbst, das wirkliche Ding, bestimmen könnte, so würde der Trieb Kausalität außer sich haben, er würde dann nicht begrenzt, also nicht mit einem Gefühle des Zwanges, des Nichtkönnens, des Sehnens verbunden sein; es würde dann mit dem Gefühle des Zwanges das Gefühl überhaupt und mit diesem die Bedingung des Lebens, der Intelligenz, des geistigen Daseins, also das Ich selbst aufgehoben sein. So notwendig das Ich selbst ist, so notwendig ist der Bestimmungstrieb begrenzt. Seine Handlungsweise geht nicht auf das Ding selbst, sondern auf das Ich, sie besteht in der idealen Tätigkeit; was sie hervorbringt, sind ideale Modifikationen, d. h. Bestimmungen im Ich, welche notwendig gesetzt und nach dem uns bekannten Gesetze ebenso notwendig auf das Ding übertragen werden: es sind subjektive Bestimmungen, die sich in objektive verwandeln. So äußert sich der Bestimmungstrieb im Bilden und Nachbilden.[3]

[1] Ebendas. § 10. Siebenter Lehrsatz S. 301—303. — [2] Ebendas. S. 307. — [3] Ebendaselbst S. 308. S. 313.

In dieser Handlungsweise bleibt der Bestimmungstrieb vermöge seiner Schranke (Gefühl des Zwanges) an das Objekt gebunden, er bleibt in seinen Handlungen durch die Beschaffenheit der Dinge selbst beschränkt, sein Produktionsbedürfnis bleibt unbefriedigt. Da er das Objekt selbst nicht hervorbringen kann, so will er das gegebene wenigstens bestimmen und verändern; da er die wirklichen Beschaffenheiten der Dinge selbst nicht verändern kann, so will er wenigstens ihre Vorstellungen verändern, d. h. er will mit den Objekten wechseln. Der Produktionstrieb geht auf Realität, aber auf eine andere als die gegebene, auf eine der gegebenen entgegengesetzte, auf eine nicht gegebene, sondern hervorzubringende: das ist sein ursprüngliches Streben. Nun ist die Realität überhaupt für das Ich nur möglich durch das Gefühl; der Trieb nach einem Wechsel der Objekte ist daher der Trieb nach einem Wechsel oder nach einer Veränderung der Gefühle. Wie sich der Produktionstrieb als Bestimmungstrieb äußert, so äußert sich dieser als der „Trieb nach Wechsel".[1]

Wie aber kann das Ich einen Wechsel oder eine Veränderung der Gefühle in sich setzen? Was das Ich setzt, geschieht durch Reflexion, die Reflexion auf ein Gefühl gibt diesem die Bestimmtheit, macht daraus ein bestimmtes Gefühl, das Gefühl von etwas, d. h. Empfindung. Wie aber können verschiedene oder entgegengesetzte Gefühle in eine und dieselbe Reflexion gesetzt werden? Offenbar muß dies geschehen, wenn das Ich die Veränderung seiner Gefühlszustände in sich erfahren und jenen Trieb nach Wechsel befriedigen soll. Jedes Gefühl ist eine Begrenzung des Ich, und dieses muß auf seine Begrenzung reflektieren. Wenn also ein Gefühl durch ein anderes bestimmt und begrenzt wird, so muß das Ich auf beide reflektieren, weil es das eine nicht setzen kann ohne das andere.[2] Nun gibt es zwei Gefühle, die zusammengehören, weil sie einander entgegengesetzt sind und notwendig aufeinander hinweisen. In dem ersten Gefühl wird das zweite gesucht als dessen Erfüllung, in diesem wird jenes vorausgesetzt: diese beiden Gefühle sind Bedürfnis und Befriedigung. Kein Bedürfnis ohne Sehnen nach Befriedigung, keine Befriedigung ohne vorausgesetztes Bedürfnis. In dem Gefühle der Befriedigung ist notwendig die Beziehung gesetzt auf das Gefühl, das sich nach Befriedigung sehnt, auf das Bedürfnis, welches selbst Gefühl der Nichtbefriedigung war. Das Gefühl der Befriedigung ist nur möglich durch einen Übergang aus dem Zustande des Bedürfnisses in den der Erfüllung, also durch eine

[1] Ebendas. S. 321. — [2] Ebendas. § 11. Achter Lehrsatz. S. 322—324.

Veränderung im Zustande des Fühlenden, durch eine Gefühlsveränderung. Die Handlung, welche die Befriedigung hervorbringt, entspricht dem Triebe nach Wechsel, dem Bestimmungstriebe, dem Produktionstriebe; hier sind Trieb und Handlung in wirklicher Übereinstimmung, das Gefühl dieser Übereinstimmung ist daher notwendig Zustimmung oder Beifall. Das Gefühl der Befriedigung ist von Beifall begleitet; dem Gefühle der Befriedigung entgegengesetzt ist das der Nichtbefriedigung, das bloße Sehnen, in welchem Trieb und Handlung einander widerstreiten, also eine Disharmonie beider stattfindet, deren Gefühl notwendig von einem Mißfallen begleitet wird.

Wonach das Ich sich sehnt, ist das Gefühl, das es mit seinem Beifalle verknüpft: das Gefühl der Befriedigung. Worin die Befriedigung besteht, ist die Harmonie zwischen Trieb und Handlung: in dieser Harmonie ist das Ich in Übereinstimmung mit sich selbst. Der Trieb des Ich kann sich nur beziehen auf das Ich. Was er im Ich wirklich hervorbringen will, ist die Harmonie zwischen Trieb und Handlung, die völlige Harmonie beider. Was ist das für ein Trieb, der auf eine solche Harmonie ausgeht?

Trieb und Handlung sind dann wirklich eines, wenn die Handlung, welche den Trieb befriedigt, nicht dieses oder jenes Gefühl, nicht dieses oder jenes Objekt, sondern nichts anderes ist als der Trieb selbst: es ist der durch sich selbst befriedigte Trieb, das durch sich selbst befriedigte Streben, „ein Trieb um des Triebes willen", ein Streben, das nicht dieses oder jenes haben will, sondern seine Befriedigung bloß in sich selbst, d. h. nicht im Erfolg, sondern allein im Streben findet: dies ist der absolute Trieb, der kein anderer sein kann als der sittliche, als das praktische Ich selbst. „So sind die Handlungsweisen des Ich durchlaufen und erschöpft, und das verbürgt die Vollständigkeit unserer Deduktion der Haupttriebe des Ich, weil es das System der Triebe abrundet und beschließt. Das Harmonierende, gegenseitig durch sich selbst bestimmte, soll sein Trieb und Handlung. Ein Trieb von der Art wäre ein Trieb, der sich absolut selbst hervorbrächte, ein absoluter Trieb, ein Trieb um des Triebes willen. Drückt man es als Gesetz aus, so ist ein Gesetz um des Gesetzes willen ein absolutes Gesetz, oder der kategorische Imperativ: Du sollst schlechthin." „Eine Handlung ist bestimmt und bestimmend zugleich, heißt: es wird gehandelt, weil gehandelt wird, und um zu handeln, oder mit absoluter Selbstbestimmung und Freiheit."[1]

[1] Ebendas. § 11. S. 326 u. 327.

Das theoretische Ich bildet ein System notwendiger Vorstellungen, das praktische Ich bildet ein System notwendiger Triebe. Beide Systeme beschreiben einen Kreislauf, dessen Anfangs- und Endpunkt das Ich ist. Das Ich mußte gleichgesetzt werden dem unendlichen Streben, das Streben mußte gleichgesetzt werden dem Ich. Wir fassen den ganzen Entwicklungsgang in folgendes Schema:

Ich = Streben

Trieb

Reflexionstrieb = Vorstellungstrieb

Trieb nach Realität

Produktionstrieb
(Sehnen)

Bestimmungstrieb = Trieb nach Wechsel

Trieb nach Befriedigung

Trieb nach Harmonie zwischen
Trieb und Handlung

Absoluter Trieb
(Trieb um des Triebes willen)
(Streben um des Strebens willen)

Sittlicher Trieb

Praktisches Ich.

Hier hat auch die Grundlegung der praktischen und damit die der gesamten Wissenschaftslehre ihren Kreislauf vollendet.

Achtes Kapitel.

Das Prinzip und die Grundlegung der Rechtslehre.

I. Die Deduktion des Rechts.

Die erste Aufgabe der philosophischen Rechtslehre ist die Ableitung des Rechtsgrundsatzes. Das Recht überhaupt ist kein willkürliches Machwerk, sondern etwas in der menschlichen Natur notwendig Gegründetes,

die philosophische Rechtslehre daher nicht „Formularphilosophie", sondern eine reelle philosophische Wissenschaft, die das Recht nicht als eine willkürliche Formel, sondern als eine notwendige Setzung betrachtet. In diesem Punkte will Fichte von vornherein seine Rechtslehre von jenen herkömmlichen Theorien des Naturrechts unterschieden haben, die das Recht von der Moral abhängig machen und ein Gebiet, welches das Sittengesetz freiläßt, dafür in Anspruch nehmen, nämlich alle diejenigen Handlungen, welche die Moral weder gebietet noch verbietet, sondern erlaubt: sie leiten aus den Sittengesetz ein Erlaubnisgesetz her und bestimmen diesen von dem Sittengesetz leer gelassenen und der Willkür preisgegebenen Spielraum als das Gebiet des Rechts. Dadurch wird das Recht zu etwas willkürlich Gemachtem oder bloß Formellem.[1]

Ist aber das Recht eine notwendige Handlung (Setzung), so wird es durch das Selbstbewußtsein gefordert und gehört zum Ich; die Wissenschaftslehre muß daher zeigen, daß ohne dasselbe das Ich selbst nicht möglich wäre: es muß uns als eine Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewußtseins einleuchten. Diese Nachweisung ist die Deduktion des Rechts, die erste Aufgabe der Rechtslehre als einer „reellen philosophischen Wissenschaft". Hier knüpfen wir unsere Entwicklung unmittelbar an den Punkt an, bis zu welchem wir das System geführt hatten. Das ursprüngliche Selbstbewußtsein ist das praktische Ich oder der Wille: dieser ist, wie Fichte sagt, „die innigste Wurzel des Ich"; unser Wollen ist das, was wir allein unmittelbar wahrnehmen. Wenn sich nun zeigen ließe, daß zum praktischen Ich notwendig oder als dessen Bedingung eine Handlung gehört, welche den Rechtsgrundsatz enthält, so wäre dieser deduziert. Dann entsteht die Frage, ob derselbe anwendbar ist, und welche Anwendung er fordert?

1. Die freie Wirksamkeit des Ich.

Das praktische Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich. Die das Nicht-Ich bestimmende Tätigkeit ist der Tätigkeit des Nicht-Ich entgegengesetzt, also ist diese auch ihr entgegengesetzt, die letztere ist dadurch beschränkt, das praktische Ich mithin ein beschränktes oder endliches Vernunftwesen. Die Wirksamkeit des Nicht-Ich ist notwendig, also ist die derselben entgegengesetzte Wirksamkeit frei, die das Nicht-Ich bestimmende Tätigkeit daher freie Wirksamkeit. Wenn also das praktische Ich sich setzt

[1] Grundl. des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. S. W. Abt. II. Bd. I. Einleitung. S. 1—16.

als bestimmend das Nicht-Ich, so setzt es sich als freie Wirksamkeit oder bestimmt sich zu einer solchen Wirksamkeit, d. h. es schreibt sich freie Wirksamkeit zu. Daher lautet der erste Lehrsatz: „Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben".[1]

Die freie Wirksamkeit ist begrenzt. Was ihr entgegensteht, ist das Nicht-Ich als das notwendige Objekt oder die Weltanschauung des Ich, d. h. die Sinnenwelt, die dem Ich als etwas außer ihm erscheint. Diese Sinnenwelt muß dem Ich als ihm entgegengesetzt, d. h. in allen Punkten als sein Gegenteil erscheinen: als etwas Vorhandenes, Gegebenes, Dauerndes, von unveränderlichem Bestande (Materie) und wandelbarer Form.[2]

2. Die Aufforderung. Das Ich außer uns.

Das Selbstbewußtsein ist nur unter der Bedingung möglich, daß sich das vernünftige Wesen eine freie Wirksamkeit zuschreibt, welche selbst nur stattfinden kann, wenn ihr ein wirkliches Objekt entgegensteht, dessen Setzung in einem bestimmten Moment geschehen muß. Dieser Moment aber setzt einen früheren voraus, der wieder einen früheren voraussetzt, und so fort ins Endlose. So ist die Setzung des Objekts unmöglich, also auch die der freien Wirksamkeit, also auch das Selbstbewußtsein. Wir finden keinen Moment, dasselbe anzuknüpfen, also für die freie Wirksamkeit keinen Anfang. Hier ist das zu lösende Problem.

Solange freie Wirksamkeit und Objekt sich gegenseitig voraussetzen, ist das Problem nicht zu lösen. Wir müssen daher ein Objekt haben, welches in uns den Anfang der freien Wirksamkeit macht; nun ist dieser Anfang die Selbstbestimmung: also ist ein Objekt nötig, welches uns zur Selbstbestimmung bestimmt. Aber zur Selbstbestimmung kann niemand gezwungen werden, ein solcher Zwang würde der Selbstbestimmung völlig widerstreiten und dieselbe vernichten. Mithin darf jene Bestimmung zur Selbstbestimmung keine Art der Nezessitierung sein; wir müssen zur Selbstbestimmung auf eine Art bestimmt werden, welche jeden Zwang oder jede Nötigung ausschließt. Nun ist, sobald wir durch ein Nicht-Ich bestimmt werden, das Gefühl des Zwanges in uns unvermeidlich. Mithin muß die Bestimmung, welche wir zwar von außen empfangen, die aber in uns jedes Gefühl des Zwanges ausschließen soll, von einem Wesen ausgehen, welches kein Nicht-Ich, sondern selbst Ich ist: ein Ich außer uns.

[1] Ebendas. Hauptstück I. § 1. S. 17—23. — [2] Ebendas. § 2. S. 23—29.

Wir sollen von außen (durch ein Objekt) bestimmt werden, uns selbst zur freien Wirksamkeit zu bestimmen; diese Bestimmung darf nicht erzwungen, sondern muß an unseren eigenen Willen gerichtet sein oder den Charakter einer Aufforderung haben: es muß mithin Objekte außer uns geben, die uns zur Selbstbestimmung auffordern, solche Objekte, deren Wirksamkeit sich an unseren Willen richtet. Man kann aber seine Wirksamkeit an ein bestimmtes Vermögen nur dann richten, wenn man eine Vorstellung von diesem Vermögen hat. Eine Wirksamkeit, die sich an den Willen wendet, setzt als ihre Ursache ein Wesen voraus, das eine Vorstellung vom Willen hat. Man kann aber vom Willen nur dann eine Vorstellung haben, wenn man selbst einen hat. Darum kann jene Aufforderung nur von solchen Wesen ausgehen, die selbst Willen und Vorstellung haben, die auf unseren Willen einwirken, indem sie auf ihn einwirken wollen, die ihre Wirkung auf uns beabsichtigen. Die Aufforderung schließt die Absicht ein, diese setzt Willen und Verstand voraus. Kurz gesagt: die Ursache jener Aufforderung kann nur ein vernünftiges Wesen sein, wie wir sind. Das Objekt außer uns, welches den Anfang unserer freien Wirksamkeit bedingt, indem es uns zur Selbstbestimmung auffordert, muß selbst ein Subjekt freier Wirksamkeit sein, d. h. ein Ich. Daher der zweite Lehrsatz: „Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen."[1]

3. Das Rechtsverhältnis.

Da jedes Vernunftwesen eine solche Einwirkung fremder Freiheit auf die eigene als notwendig setzen muß, so wird damit eine gegenseitige Einwirkung freier Wesen aufeinander oder eine freie Wechselwirksamkeit als notwendig, d. h. als die Bedingung gesetzt, unter der allein eine Bestimmung zur freien Wirksamkeit, also diese selbst und damit das Selbstbewußtsein möglich ist. Die freie Wirksamkeit ist bedingt durch die Aufforderung von außen, deren Ursache selbst ein vernünftiges und freies Wesen sein muß; die Aufforderung zur Selbstbestimmung wendet sich an meinen Willen, an meine Freiheit, sie will mich nicht nötigen, sondern nur meine Selbstbestimmung wecken: sie gründet sich mithin auf die Anerkennung meiner Freiheit. Daher will der andere, da er sich zu mir nur

[1] Ebendas. § 3. Zweiter Lehrsatz. S. 30—40.

auffordernd, nicht zwingend verhält, auch seine eigene Freiheit nicht auf Kosten der meinigen geltend machen, vielmehr in Anerkennung meiner Freiheit die seinige einschränken und eine Sphäre bestehen lassen, in welcher mein Wille seinen eigenen freien Spielraum beschreibt. Kurz gesagt: ich werde von dem anderen als freies Wesen behandelt und anerkannt, das Zeugnis dieser Anerkennung ist die Aufforderung.

Nun war diese Aufforderung für mich der Erkenntnisgrund, daß es freie und vernünftige Wesen außer mir gibt; sie war dafür der einzige Erkenntnisgrund, das einzige Kriterium, welches mir die Freiheit eines anderen Wesens erkennbar macht. Ich kann demnach nur dasjenige Wesen als ein freies erkennen, welches mir zeigt, daß es meine Freiheit anerkennt und durch den Begriff meiner Freiheit die seinige einschränkt. Oder was dasselbe heißt: für mich sind nur diejenigen Wesen frei, die mich als freies Wesen behandeln. Ich erkenne die fremde Freiheit nur aus einer Handlung, welche aus der Anerkennung der meinigenfolgt. Meine Vorstellung und Anerkennung der Freiheit des anderen ist lediglich dadurch bedingt, daß der andere meine Freiheit vorstellt und anerkennt. Der tatsächliche Ausdruck dieser Anerkennung (die Aufforderung) ist das einzige Kriterium, welches mir den anderen als freies Wesen erkennbar macht. Hier ist der Punkt, der in jedem freien Wesen die Bedingung enthält, unter der es allein die Freiheit anderer Wesen außer sich anzuerkennen vermag. Diese Bedingung ist, daß es selbst von dem anderen als freies Wesen behandelt wird. Nur das Wesen ist für mich frei, welches den Begriff von meiner Freiheit hat und nach diesem Begriffe handelt. Daraus folgt: 1. ich kann nur solche Wesen als frei erkennen, die mich als freies Wesen behandeln; 2. ich kann die Anerkennung meiner Freiheit nur solchen Wesen anmuten, die ich als freie Wesen behandle; 3. da ich die vernünftigen Wesen außer mir als solche nur aus ihrer Anerkennung meiner Freiheit zu erkennen vermag, so muß ich allen vernünftigen Wesen außer mir anmuten, mich als freies Wesen zu behandeln.[1]

Die Anerkennung der Freiheit ist darum schlechthin gegenseitig; die Folge dieser Anerkennung ist, daß jedes vernünftige Wesen seine Freiheit durch den Begriff der möglichen Freiheit des anderen einschränkt; die Einschränkung der eigenen Freiheit ist durch die Anerkennung der fremden Freiheit bedingt, diese Anerkennung ist dadurch bedingt, daß der andere auch seine Freiheit aus demselben Grunde einschränkt. Ver-

[1] Ebendas. § 4. Dritter Lehrsatz. S. 41—45.

nünftige Wesen sind füreinander erkennbar nur durch diese gegenseitige Anerkennung ihrer Freiheit und die darauf gegründete gegenseitige Behandlungsweise: diese Wechselwirkung ist das Rechtsverhältnis, der Satz dieser Wechselwirkung ist der Rechtssatz.[1] Ohne ein solches Rechtsverhältnis kann sich die Freiheit eines vernünftigen Wesens nicht anerkannt finden; ohne eine solche Anerkennung (Aufforderung) kann sich das vernünftige Wesen keine freie Wirksamkeit zuschreiben; ohne dieses Setzen der eigenen freien Wirksamkeit gibt es kein Selbstbewußtsein, kein Ich. Das Rechtsverhältnis ist demnach eine Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewußtseins: damit ist das Rechtsverhältnis und der Rechtssatz deduziert.

Die Deduktion geschieht nicht aus dem Sittengesetz und kann aus ihm nicht geschehen. Das Sittengesetz kann den Rechtsbegriff von sich aus sanktionieren, aber nicht machen: er gilt unabhängig von der Moral. Es ist möglich, daß die Moral in gewissen Fällen verbietet, was das Rechtsgesetz in jedem Falle erlaubt: die Ausübung eines Rechtes. Das Sittengesetz fordert den guten Willen und läßt nichts gelten, das nicht durch diesen gesetzt ist; das Recht gilt auch ohne den guten Willen, es bezieht sich auf die Äußerungen der Freiheit in der Sinnenwelt, auf Handlungen, äußere Handlungen, und ist daher wie diese erzwingbar. Die Sittlichkeit ist nie erzwingbar.[2] Damit ist die Grenze und der Umfang des Rechts bestimmt: das Rechtsverhältnis besteht nur zwischen Personen, das Recht bezieht sich daher auch nur auf Personen und erst durch diese, also mittelbar, auf Sachen: es geht bloß auf Handlungen in der Sinnenwelt, aber nicht auf Gesinnungen.[3]

II. Die Anwendbarkeit des Rechts.

1. Das Ich als Person oder Individuum.

Das Rechtsverhältnis ist Bedingung des Selbstbewußtseins. Welches sind die Bedingungen der Rechtsgemeinschaft? Offenbar müssen die vernünftigen Wesen imstande sein, überhaupt gegenseitig aufeinander einzuwirken, wenn zwischen ihnen eine freie Wechselwirksamkeit (Rechtsverhältnis) stattfinden soll: sonst würde der Rechtssatz zwar durch das Selbstbewußtsein gefordert, aber in Wirklichkeit nicht anwendbar sein,

---

[1] Ebendas. § 4. S. 52. — [2] Ebendas. § 4. Koroll. 2. S. 54. — [3] Ebendas. Koroll. 3 und 4. S. 55.

weil die Bedingungen fehlen, unter denen der Satz in Kraft tritt. Diese Bedingungen dartun, heißt die Anwendbarkeit des Rechtssatzes deduzieren. Die Frage lautet: welches sind die Bedingungen, die das Rechtsverhältnis ermöglichen?

Das Rechtsverhältnis fordert, daß jedes vernünftige Wesen sich eine freie Wirksamkeit zuschreibt und dieselbe durch die Anerkennung der Freiheit anderer einschränkt. Es schreibt sich demnach eine Freiheitssphäre zu, die ihm ausschließend gehört, in der es ausschließend wählt, in der kein anderer Wille gilt und handelt als der seinige. Das Ich, welches eine Freiheitssphäre ausschließend als die seinige setzt, bestimmt sich dadurch im Unterschiede von allen übrigen als Wille für sich, als Einzelwille, d. h. als Person oder Individuum. Erst hier kommt in der Wissenschaftslehre der Begriff der Individualität zur Entscheidung. Das Ich ist Individuum (Person) als ausschließender, in einer nur ihm zugehörigen, darum eingeschränkten Freiheitssphäre allein tätiger Wille. Die ausschließende Bestimmtheit der Freiheitssphäre (Sphäre der möglichen freien Handlungen) macht den individuellen Charakter.[1] Hieraus erhellt der Zusammenhang zwischen Selbstbewußtsein und Individualität: das Selbstbewußtsein fordert die Rechtsgemeinschaft, diese fordert die wechselseitige Setzung und Ausschließung der Freiheitssphären, also für jedes Ich eine eigentümliche Sphäre freier Handlungen: d. h. die Persönlichkeit oder Individualität des Ich. Keine Personalität (Individualität), kein Selbstbewußtsein.

2. Das Individuum als Leib. Die Organisation und Bildsamkeit des Leibes.

Das Ich setzt eine eingeschränkte Freiheitssphäre als die seinige, es setzt sich als Individuum. Jede Einschränkung des Ich ist eine Entgegensetzung, jede Entgegensetzung ist Setzung eines Nicht-Ich; mithin unterscheidet das Ich sich von seiner eingeschränkten Freiheitssphäre, setzt sich dieselbe entgegen oder, was dasselbe heißt, setzt sie als gehörig zum Nicht-Ich: als Welt, als Teil der Welt. So ist das Individuum bestimmt als Teil der Welt oder als „materiales Ich".[2] Was das Ich als von sich unterschieden oder außer sich setzt, ist ein notwendiges Produkt seiner gestaltenden Einbildungskraft, ein notwendiges Objekt seiner Anschauung. Nun ist die Bedingung aller äußeren Anschauung der Raum. Das Individuum

[1] Ebendas. Hauptst. II. Deduktion der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs. § 5. Vierter Lehrsatz. S. 56. — [2] Ebendas. § 5. S. 57.

als die durch das Ich gesetzte, eingeschränkte, von ihm unterschiedene Freiheitssphäre ist darum notwendig räumlich, ausgedehnt einen bestimmten Raum erfüllend, d. h. körperlich. Das Ich setzt seine Individualität als Körper, als seinen Körper; diese Setzung ist eine notwendige, bewußtlose Produktion, d. h. das Ich findet sich als Körper. Der Körper ist nichts anderes als der Ausdruck oder die Erscheinung der ausschließenden, dem Ich allein zugehörigen Freiheitssphäre, als der Umfang aller möglichen freien Handlungen der Person, als das Gebiet oder die Sphäre des individuellen Willens.

Die Bedingung der Rechtsgemeinschaft war die wechselseitige Ausschließung der Freiheitssphären, die Bedingung der wechselseitigen Ausschließung (Unterscheidung der Anschauungen) überhaupt war der Raum. Wie sollen sich die Freiheitssphären wechselseitig ausschließen können, wenn sie nicht räumlich, ausgedehnt, widerstandskräftig, körperlich sind? Keine Rechtsgemeinschaft ohne Individualität des Ich, keine Individualität ohne Körper.[1]

Der Körper ist Willenserscheinung, er ist nichts anderes. Der Wille handelt, jede Handlung ist eine Veränderung, also muß der Körper, in welchem der Wille erscheinen und sich ausdrücken soll, notwendig veränderlich sein. Die Materie selbst ist unveränderlich, also können die Veränderungen im Körper nur Formveränderungen sein. Die Teile der Materie können weder vermehrt noch vermindert, noch in dem, was sie sind, verändert werden, mithin kann sich die Veränderung nur auf das Verhältnis oder die Lage der Teile gegeneinander beziehen; die Veränderung dieser Lage oder dieses Verhältnisses ist die Bewegung der Teile: daher muß der Körper, welcher den Willen ausdrückt, aus bewegbaren Teilen bestehen.

Der Wille handelt frei, d. h. nach Zwecken oder Begriffen. Die körperlichen Veränderungen oder Bewegungen, in denen der Wille erscheinen soll, müssen darum Zwecke (Begriffe) ausdrücken oder zweckmäßig bestimmt sein. Wenn aber die Teile eines Körpers eigene zweckmäßige Bewegungen haben, so sind sie Glieder: der Körper, der aus solchen Teilen besteht, ist gegliedert oder artikuliert, er ist Leib oder Organismus (ein artikuliertes Ganzes). Soll also der Wille sich in einem Körper ausdrücken, so muß dieser Körper ein Leib sein. Unsere ausschließende Frei-

[1] Ebendas. S. 57—59.

heitssphäre ist unser Leib.[1] Keine Rechtsgemeinschaft ohne Individualität, kein individuelles Ich ohne Körper, kein körperliches Ich ohne Leib.

Jedes Ich wählt und bestimmt in seiner Freiheitssphäre ausschließend selbst seine Handlungen: es ist in dieser Rücksicht persönliche Selbstbestimmung. Aber die persönliche Selbstbestimmung ist bedingt durch persönliche Einwirkung von außen. Nun ist die der äußeren Einwirkung allein ausgesetzte Freiheitssphäre des Ich der Leib, also wird jene Einwirkung, deren unsere Selstbbestimmung bedarf, nur auf unseren Leib geschehen können, und dieser wird daher für eine solche Einwirkung empfänglich sein müssen. Setzen wir nun, daß die Bedingung, welche den Leib dazu empfänglich macht, der Sinn ist, so wird ohne den Sinn die Einwirkung nicht geschehen können, von welcher unsere Selbstbestimmung abhängt. Und da alles Bewußtsein durch unsere Selbstbestimmung bedingt und nur durch die Reflexion auf dieselbe möglich ist, so leuchtet ein, daß der Sinn die ausschließende Bedingung alles Bewußtseins ausmacht.

Es wird auf meinen Leib von außen eingewirkt. Die hervorgebrachte Wirkung ist eine Veränderung in meinem leiblichen Dasein, die nicht von meinem Willen ausgeht. Wenn aber in dem leiblichen Gebiete eine Tätigkeit stattfindet, welche nicht der Ausdruck meines Willens ist, so hört dieser Leib auf, die ausschließende Sphäre meines Willens, d. h. mein Leib zu sein. Also kann durch äußere Einwirkung in meinem Leibe keine seiner Tätigkeiten gesetzt, sondern nur aufgehoben oder gehemmt werden, und zwar nur unter der Bedingung, daß die gehemmte Tätigkeit meine eigene ist, die ich als solche setze, d. h. durch meinen Willen in meinem Leibe hervorbringe. Ich bringe in meinem Leibe durch die Wirksamkeit meines Willens die Tätigkeit hervor, welche durch die Wirksamkeit von außen gehemmt ist. Was von außen in meinem Leibe geschieht, ist bloß Eindruck. Was von innen geschicht (was ich in meinem Leibe hervorbringe), ist Handlung meines Willens. Ich verwandle den Eindruck in ein Produkt meines Willens oder in die wirkliche Tätigkeit meines Leibes; ich empfange den Eindruck nicht bloß, sondern bringe ihn selbst in mir hervor, indem ich ihn nachbilde, wahrnehme, empfinde. Ich kann den Eindruck nur unter dieser Bedingung empfangen. Was sonst den Eindruck empfängt, ist ich weiß nicht was, aber sicherlich nicht Ich, nicht mein Leib als der meinige. Auf meinen Leib ist eine äußere Einwirkung nur unter der Bedingung möglich, daß ich die dadurch gehemmte Tätigkeit selbst

[1] Ebendas. § 5. S. 59—61.

in diesem Leibe hervorbringe, daß ich den Eindruck nachbilde und *empfinde*. Meine Selbstbestimmung fordert die Einwirkung von außen, diese Einwirkung kann nur auf meinen Leib geschehen, sie kann nur stattfinden unter der Bedingung eines eindrucksfähigen und empfindungsfähigen, d. h. eines *sinnlichen* oder mit Sinnen begabten Leibes. Nach diesen beiden Bedingungen unterscheiden sich die Organe: der Eindruck wird empfangen durch „das *niedere Organ*“ (das von außen bestimmbare), die Empfindung wird gebildet durch „das *höhere*“: beide zusammen nennt Fichte „*Sinn*“.[1]

Die Einwirkung von außen soll eine *persönliche* sein, sie soll von einer Person, einem vernünftigen Wesen ausgehen, das als solches mir nur dadurch erkennbar ist, daß es mir seine Anerkennung meiner Freiheit erkennbar macht. Mithin muß jene äußere Einwirkung eine solche sein, daß ich daraus zu erkennen vermag, ihre Ursache sei ein vernünftiges Wesen; sie muß so sein, daß sie meine Freiheit nicht aufhebt, vielmehr es von dieser abhängen läßt, ob ich die Einwirkung haben will oder nicht; sie muß so sein, daß der Eindruck sich erst durch meine Tätigkeit vollendet, erst durch diese meine Tätigkeit wirklich Eindruck in mir wird. Ich muß zu erkennen vermögen, daß die Ursache jener Einwirkung keine andere Art des Eindrucks beabsichtigt hat als einen solchen, dessen Annahme oder Nichtannahme von meiner Freiheit abhängt, daß sie nicht anders auf mich einwirken *wollte*. Wenn sie gewollt hätte, so hätte sie auch anders auf mich einwirken können; sie hätte einen Eindruck auf mich ausüben können, den ich bemerken mußte, der mir die Freiheit der Reflexion nicht ließ, also meine Freiheit nicht anerkannte, sondern mir Zwang und Gewalt antat. Hätte jene Ursache so auf mich eingewirkt, so würde sie als *physische* Kraft auf mich als physische Kraft, so würde sie bloß als Körper auf mich bloß als Körper gehandelt haben: sie würde auf solche Art gehandelt haben, wenn sie mich für einen bloßen Körper, für ein Stück Materie gehalten hätte. Sie hat *nicht* so auf mich eingewirkt, nicht als Kraft auf Kraft, sondern als Sinn auf Sinn, also hat sie mich nicht bloß für einen Körper, sondern für einen sinnbegabten Leib, für ein Wesen mit eigener ausschließender Freiheitssphäre, für ein vernünftiges Wesen, für eine *Person* anerkannt. Jene Ursache also der äußeren persönlichen Einwirkung auf mich muß selbst physische Kraft oder Körper sein, um als solcher auf mich einwirken zu können; sie muß vernünftig und frei sein, um als physische Kraft auf

[1] Ebendas. § 6. Fünfter Lehrsatz. S. 61—65.

mich nicht einwirken zu wollen; sie muß sinnlicher Leib sein, um in sinnlicher Weise auf mich einzuwirken.

Die Rechtsgemeinschaft fordert die freie Wechselwirksamkeit, die nur möglich ist unter der Bedingung sich wechselseitig ausschließender, individueller Freiheitssphären, die aufeinander nur einwirken können unter der Bedingung körperlicher, leiblicher, sinnlicher Individualität. „Es ist hiermit das Kriterium der Wechselwirkung vernünftiger Wesen, als solcher, aufgestellt. Sie wirken notwendig unter der Voraussetzung aufeinander ein, daß der Gegenstand der Einwirkung einen Sinn habe; nicht wie auf bloße Sachen, um einander durch physische Kraft für ihre Zwecke zu modifizieren".[1]

Das Selbstbewußtsein fordert als Bedingung der Rechtsgemeinschaft das sinnliche Ich, den Leib mit seinen höheren und niederen Organen; dieser ist ein Teil der Welt, der Sinnenwelt, von deren Einrichtung und Verfassung die seinige abhängt. Daher ist es notwendig, daß Personen, die eine Rechtsgemeinschaft bilden, als freie Wesen aufeinander einwirken und sich gegenseitig als gleiche behandeln sollen, auch gleichartige Sinnlichkeit, gleichartige Weltanschauung, mit einem Worte dieselbe Sinnenwelt haben: Rechtsgemeinschaft ist nur möglich unter der Bedingung einer gemeinschaftlichen Sinnenwelt.[2]

Die Selbstbestimmung jeder Person ist geknüpft an die persönliche Einwirkung von außen. Die Personen sollen als vernünftige Wesen, nicht als materielle Kräfte aufeinander einwirken; also muß jede Person für die andere sinnlich erkennbar sein. Der sinnlich erkennbare Ausdruck der Persönlichkeit ist der Leib: also muß vor allem der Leib als solcher durch sein bloßes Dasein im Raum, durch seine bloße Gestalt zu erkennen, d. h. er muß sichtbar sein. Die Sinnenwelt muß daher die Bedingungen enthalten, unter denen Gestalten überhaupt sichtbar sein können.[3]

Aber der Leib muß nicht bloß wie jede andere Gestalt sichtbar, sondern zugleich als der Leib eines vernünftigen Wesens erkennbar sein. Die Anschauung dieses Leibes muß unsere Vorstellung nötigen, den Begriff eines freien und gleichartigen Wesens damit zu verbinden; er muß uns erscheinen als bestimmt durch den Begriff der Freiheit oder, was dasselbe heißt, als bestimmt zur Freiheit. Aber wie kann ein Leib diesen Ausdruck der Freiheit haben? Freiheit ist Selbsttätigkeit, selbsteigene Bildung, welche die Bildungsfähigkeit oder Bildsamkeit voraussetzt. Ein

[1] Ebendas. § 6. S. 65–69. — [2] Ebendas. S. 69—72. — [3] Ebendas. S. 72—76.

Leib wird daher in dem Grade als frei erscheinen, als er den Charakter der Bildsamkeit trägt und selbst als Gegenstand und Werk eigener Bildung erscheint. Je bildsamer, um so freier. Je weniger die Bildung des Leibes durch den Bildungstrieb der Natur allein bestimmt und vollendet ist, um so weniger ist der Leib ein bloßes Naturprodukt, um so mehr ist seine Ausbildung auf die Selbsttätigkeit des eigenen Wesens, auf die bildende Einwirkung anderer Seinesgleichen angewiesen, um so größer daher seine Bildsamkeit. Kein Leib ist so bildsam und von Natur so hilflos als der menschliche. Eben diese Hilflosigkeit von Natur ist die Anweisung an die Menschheit, die Bestimmung zur Freiheit; eben hierin besteht der Unterschied des tierischen und menschlichen Leibes. Das Tier ist in seiner Weise ein vollendetes Naturprodukt, ein erfüllter, mit allen Mitteln ausgerüsteter Naturzweck, es bekommt von der Natur weit mehr als der Mensch. „Ist der Mensch ein Tier, so ist er ein äußerst unvollkommenes Tier, und gerade darum ist er kein Tier."[1] Es ist sehr gedankenlos, den Menschen als ein vollkommenes Tier zu betrachten, denn gerade was die Vollkommenheit des tierischen Daseins ausmacht, die Ausrüstung mit den zum Lebenszweck nötigen Mitteln, gerade diese Vollkommenheit fehlt dem menschlichen Dasein. Der Mensch wird nicht ausgerüstet, er soll sich selbst ausrüsten. Die Pflege und Ausbildung seines Leibes ist sein und der Seinigen Werk. In der Bildsamkeit und Bildung dieses Leibes erscheint die Freiheit, der Menschenleib macht dem Menschen ein Wesen Seinesgleichen erkennbar: Menschengestalt ist daher „dem Menschen notwendig heilig".[2]

3. Die innere Bedingung der Anwendbarkeit.

Der Rechtssatz ist nicht anwendbar, die Rechtsgemeinschaft nicht möglich ohne freie Wesen, deren bloße Gegenwart in der Sinnenwelt (leibliche Erscheinung) sie gegenseitig nötigt, einander für Personen anzuerkennen. Das Dasein der Personen, ihre körperliche, leibliche, sinnliche Existenz, ihre Einwirkung aufeinander vermittelst des Sinns sind die äußeren Bedingungen der wirklichen Rechtsgemeinschaft oder der Anwendbarkeit des Rechtsgrundsatzes. Welches sind die inneren Bedingungen?[3]

Wenn die freien Wesen sich gegenseitig durch ihre leibliche Erscheinung zur persönlichen Anerkennung nötigen, so besteht darin ihre notwendige und ursprüngliche Wechselwirkung. Diese bestimmte Erschei-

---

[1] Ebendas. § 6. Koroll. 2. S. 82. — [2] Ebendas. § 6. VII. Koroll. S. 73—85. — [3] Ebendas. § 7. S. 85.

nung des menschlichen Leibes fordert diesen bestimmten Begriff eines freien Wesens, jeder anerkennt den anderen für eine Person. Das Ergebnis dieser Wechselwirkung ist die gemeinschaftliche Erkenntnis der sinnlichen Koexistenz freier Personen. Diese Erkenntnis ist noch nicht die Rechtsgemeinschaft selbst. Die letztere besteht darin, daß jeder einzelne jene Erkenntnis nicht bloß hat, sondern nach ihr handelt, daß alle seine Handlungen in Ansehung der anderen Personen aus jener Erkenntnis folgen: daß also jeder einzelne in diesem Sinne folgerichtig oder konsequent handelt. Wenn die Erkenntnis auch den Willen nötigte oder ausschließlich bestimmte, so müßte jeder konsequent handeln, so wäre die Rechtsgemeinschaft gegeben, aber zugleich die Freiheit des einzelnen und damit die Bedingung der Rechtsgemeinschaft selbst aufgehoben.

Jedes freie Wesen muß das andere für Seinesgleichen erkennen. Ob aber jede Person die andere auch als freies Wesen behandeln, d. h. konsequent handeln will, ist lediglich durch den Willen des einzelnen bedingt. Wenn er will, kann er auch anders handeln; es ist kein absoluter Grund vorhanden, der ihn zu einer konsequenten oder gesetzmäßigen Handlungsweise nötigt. Das Sittengesetz allerdings verpflichtet mich absolut, die Freiheit des anderen zu respektieren, nicht ebenso das Rechtsgesetz. In diesem Punkt liegt die Grenze zwischen Moral und Naturrecht: dort gilt die Verpflichtung jedes vernünftigen Wesens, die Freiheit aller vernünftigen Wesen außer ihm zu wollen, absolut und unbedingt, hier dagegen nur relativ und bedingt.[1] Sie kann im Naturrecht nicht anders gelten. Meine Handlungsweise gegen andere ist bedingt durch das Rechtsgesetz, welches selbst durch die Rechtsgemeinschaft bedingt ist und nicht weiter reichen kann als diese selbst.[2] Aber die Rechtsgemeinschaft gilt nicht unbedingt, sie beruht auf dem gemeinschaftlichen Wollen, und dieses selbst ist von dem Betragen jedes einzelnen abhängig. Meine Handlungsweise gegen den anderen ist durch das Rechtsgesetz selbst an eine Bedingung geknüpft, die zufälliger Art ist, die sein und auch nicht sein kann: ich behandle den anderen als freies Wesen unter der Bedingung, daß er mich auch so behandelt: nur unter dieser Bedingung. So will es das Rechtsgesetz. Wenn mich nun der andere nicht so behandelt? So ist zwischen uns die Rechtsgemeinschaft und damit das Rechtsgesetz aufgehoben.[3]

Nun ist die Rechtsgemeinschaft eine notwendige Bedingung des Selbstbewußtseins und darf als solche nicht aufgehoben werden. Daher

[1] Ebendas. § 7. S. 86. — [2] Ebendas. S. 86—88. — [3] Ebendas. S. 88 u. 89.

muß auch das Rechtsgesetz selbst in seiner Aufhebung gültig bleiben. Gibt es Fälle, in denen ihm zuwidergehandelt wird, so muß das Rechtsgesetz auch für diese ihm widerstreitenden Fälle gelten. Wie ist das möglich? „Wie mag doch ein Gesetz gebieten, dadurch daß es nicht gebietet, Kraft haben, dadurch daß es gänzlich zessieret, eine Sphäre begreifen, dadurch daß es dieselbe nicht begreift?"[1] Hier ist in den inneren Bedingungen der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs der schwierige Punkt.

Das Rechtsgesetz gebietet, daß sich die Personen als freie Wesen gegenseitig anerkennen und behandeln. Ich behandle demgemäß den anderen als freies Wesen und habe ein Recht, daß er mich wieder so behandelt; er tut es nicht und hat dadurch nach dem Rechtsgesetze selbst das Recht verloren, von mir als freies Wesen behandelt zu werden. Jetzt gebietet mir das Rechtsgesetz nicht mehr, die Freiheit des anderen zu respektieren; es verbietet mir nicht mehr, vielmehr erlaubt es mir, sie anzugreifen, es spricht mich von der Verpflichtung los, die meine Willkür in Schranken hielt, und setzt mich dem anderen gegenüber wieder in den Stand der Willkür; ich darf jetzt nach dem Rechtsgesetze selbst die Freiheit des anderen auch meinerseits angreifen, d. h. ich habe ein Recht, ihn zu zwingen. Das Rechtsgesetz selbst gibt mir in diesem Falle ein Zwangsrecht, es berechtigt den rechtswidrig Behandelten zur willkürlichen Behandlung der Person, die seine Freiheit verletzt hat.[2] Die Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs fordert mithin die Möglichkeit des Zwangsrechts. Ohne Zwangsrecht kein durchgängig gültiges Rechtsgesetz, keine gültige Rechtsgemeinschaft. Aber wie können Rechtsgemeinschaft und Zwangsrecht vereinigt werden, da doch der Zwang das Gegenteil der Freiheit und damit der Rechtsgemeinschaft ist? Wie ist innerhalb der Rechtsgemeinschaft ein Zwangsrecht möglich? Dies ist die aufzulösende Frage.

III. Die Anwendung des Rechtsbegriffs.

1. Das Urrecht.

Wir kennen das Gesetz der Rechtsgemeinschaft und alle äußeren und inneren Bedingungen seiner Anwendbarkeit. Jetzt handelt es sich um die systematische Anwendung selbst. Aus dieser Aufgabe erhellt schon die Einteilung des Systems der Rechtslehre oder die Ordnung ihrer Hauptprobleme. Das Rechtsgesetz fordert: daß jedes freie Wesen seine Freiheit

---

[1] Ebendas. S. 90. — [2] Ebendas. S. 90 u. 91.

durch den Begriff der Freiheit des anderen einschränke, daß es sich diese Einschränkung zum Gesetz mache, also die Freiheit anderer, obwohl es dieselbe stören kann, niemals angreifen wolle, sondern aus freien Stücken sich dazu entschließe, sie zu achten.[1] Was schlechterdings nicht verletzt werden darf, sind diejenigen Rechte, auf deren Anerkennung alle Rechtsgemeinschaft beruht: die Bedingungen des persönlichen Daseins, ohne welche es überhaupt keine Rechtsverhältnisse gibt. Den Inbegriff dieser Bedingungen nennt Fichte die Urrechte. Worin bestehen die Urrechte? Dies ist die erste Frage.[2]

2. Das Zwangsrecht.

Nun sollen die Urrechte zufolge des Rechtsgesetzes nicht verletzt werden, aber sie können es vermöge der menschlichen Willkür, die sich an das Gesetz nicht kehrt; ihre Unverletzbarkeit kraft des Gesetzes schließt die Möglichkeit der Verletzung durch die (rechtswidrige) Willkür nicht aus. In diesem Fall erlaubt das Gesetz dem rechtswidrig Behandelten das Zwangsrecht. Wie und unter welchen Bedingungen sind Zwangsrechte möglich? Dies ist die zweite Frage.[3]

An sich ist der Zwang kein Recht, er kann es nur sein in einer bestimmten Form, die das Gesetz feststellt. Das Gesetz allein kann zum Zwange berechtigen; es kann nur den zum Zwange berechtigen, der das Gesetz anerkennt und sich ihm unterwirft. Nur der rechtmäßig Handelnde darf zwingen: er darf nur dann zwingen, wenn seine Urrechte verletzt sind, und den Zwang nur gegen die Person ausüben, welche jene Rechte verletzt hat. Mithin ist zur Anwendung des Zwangsrechts die erste Bedingung, daß festgestellt wird, ob wirklich die Urrechte verletzt sind. Diese Feststellung ist ein Urteil, und zwar nach der Richtschnur des Rechtsgesetzes: ein solches Urteil ist ein Rechtsspruch oder ein Gericht. Bevor daher ein Zwang rechtmäßig ausgeübt werden darf, muß gerichtet werden. Kein Zwangsrecht ohne vorhergehendes Rechtsurteil. Wer berechtigt sein soll zu zwingen, der muß berechtigt sein zu richten.[4]

Das Zwangsrecht ist bedingt durch das Rechtsgesetz und reicht daher auch nicht weiter als dieses. Die Verletzung der Urrechte ist zugleich die Nichtanerkennung des Rechtsgesetzes. Hier ist der Punkt, der das Zwangsrecht zugleich motiviert und begrenzt. In Rücksicht der verletzten Urrechte

[1] Ebendas. Hauptstück III. § 8. S. 92. — [2] Ebendas. § 8. S. 92—94. — [3] Ebendaselbst S. 94 u. 95. — [4] Ebendas. II. a. S. 95.

darf es bis zu deren Wiederherstellung (Genugtuung, Entschädigung) ausgeübt werden; in Rücksicht auf die Nichtanerkennung des Gesetzes darf es ausgeübt werden, bis der andere das Gesetz anerkennt und sich demselben unterwirft. Mit dieser Unterwerfung, sobald sie eintritt, erlischt das Zwangsrecht.[1]

Aber wo ist das Kennzeichen, daß diese Unterwerfung wirklich stattfindet, daß der andere sich in der Tat dem Gesetze fügt, daß er demselben nicht mehr zuwiderhandeln wird? Das einzige Kennzeichen, woraus die Anerkennung des Gesetzes einleuchtet, sind die Handlungen, in diesem Falle die künftigen Handlungen, die gesamte künftige Erfahrung. Die Zukunft ist ungewiß. Es ist ungewiß, ob der andere das Gesetz von jetzt an anerkennen und befolgen wird. Seine bloße Versicherung gibt keine Gewißheit. Da nun das Zwangsrecht nur eintreten darf, sobald die Nichtanerkennung des Gesetzes gewiß ist, so ist die Ausübung desselben ebenfalls ungewiß. Hier kommt die Anwendbarkeit des Zwangsrechts mit sich selbst in Widerstreit. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen?[2]

Die Urrechte dürfen nicht verletzt werden. Sind sie verletzt worden, so muß ihre Wiederherstellung erzwungen werden dürfen; ich will zugleich die Sicherheit haben, daß sie in Zukunft nicht mehr verletzt werden. Diese Sicherheit für die Zukunft, diese Garantie oder Gewährleistung der Urrechte ist nur auf eine einzige Art zu geben: die Personen müssen sich die gegenseitige Störung der Freiheit freiwillig unmöglich machen. Die Sicherung und Verteidigung der Urrechte soll nicht mehr bei dem sein, der in der Sache Partei ist, sondern bei einem *Dritten*: dieser allein soll das Recht haben zu entscheiden, ob eine Verletzung der Urrechte wirklich stattgefunden hat; er allein soll richten, er allein soll den Angreifenden zurücktreiben und das Zwangsrecht gegen den Beleidiger ausüben. Diesem Dritten unterwerfe ich alle Bedingungen meines Zwangsrechts: das Rechtsurteil und die physische Macht, natürlich unter der (nach dem Rechtsgesetz selbstverständlichen) Bedingung, daß die anderen dasselbe tun; und zwar geschieht diese Unterwerfung *unbedingt*, da jede bedingte oder eingeschränkte Unterwerfung dem Zwangsrechte der einzelnen neuen Spielraum geben würde.[3]

Kein Naturrecht ohne Zwangsrecht, welches die Urrechte verteidigt und schützt: keine Sicherheit des Schutzes ohne Garantie, keine Garantie

---

[1] Ebendas. § 8. S. 96 u. 97. — [2] Ebendas. S. 97—99. — [3] Ebendas. § 8. S. 99 bis 101.

ohne eine dritte Macht, der durch unbedingte Unterwerfung alle Bedingungen der Zwangsrechte zur alleinigen Ausübung übertragen werden. Damit stehen wir vor einem neuen Problem. Das Zwangsrecht ist nur anwendbar unter einer Bedingung, welche mit der Freiheit, also mit dem Naturrechte selbst streitet. Wir sollen unsere Freiheit unbedingt unterwerfen, wir sollen es tun um der Freiheit willen. Das Rechtsgesetz fordert die gegenseitige Anerkennung der persönlichen Freiheit, die Garantie dieser Anerkennung, darum die Unterwerfung: es fordert zum Zwecke der Freiheit deren Gegenteil. So widerstreitet das Rechtsgesetz sich selbst. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen?

3. Das Staatsrecht.

Die Unterwerfung geschieht nach dem Rechtsgesetze, welches selbst unter der Bedingung der Freiheit steht; sie geschieht daher mit vollkommener Freiheit, d. h. mit der Überzeugung, daß meiner rechtmäßigen Freiheit durch die Unterwerfung kein Abbruch geschieht; sie geschieht unter einer Bedingung, welche mir meine Freiheit und deren Rechte garantiert.[1]

Wie ist eine solche Garantie möglich? Ich muß sicher sein können, daß von jenem Dritten kein Rechtsurteil gesprochen wird, welches meine Rechte verletzt, kein rechtswidriges Urteil; daß alle künftigen Rechtsurteile nach der Richtschnur des Rechtes normiert sind und daher nur nach dieser Richtschnur, d. h. nach bestimmten oder positiven Gesetzen erteilt werden können, die von vornherein jede Willkür des Richters ausschließen. Die Regel des Rechts, angewendet auf bestimmte Objekte, ist das positive Gesetz; das Gesetz, angewendet auf bestimmte Personen, ist das Rechtsurteil. Der Rechtsspruch ist nur das Gesetz selbst in seiner Anwendung, das Gesetz ist der unabänderlich festgesetzte, von aller gesetzlichen Willkür unabhängige Wille, der Wille des Rechts, also auch mein eigener Wille. Daher kann ich mich dem Gesetz unbedingt unterwerfen mit vollkommener Freiheit, und ich kann mich auf diese Weise nur dem Gesetz unterwerfen.

Jene Garantie also ist allein durch Gesetze möglich. Aber wie können Gesetze, die zunächst nur Sätze und Begriffe sind, eine solche Garantie leisten? Offenbar nur unter der einen Bedingung, daß das Gesetz Macht ist, alleinige Macht, Obergewalt. Das Gesetz muß herrschen, und zwar auf eine solche Weise, daß es selbst niemals rechtswidrig handeln, nie bei einer

[1] Ebendas. § 8. S. 101 u. 102.

rechtswidrigen Handlung stumm bleiben kann. Jetzt ist klar, unter welcher Bedingung allein Rechtsgemeinschaft und Zwangsrecht vereinigt werden können. Ihre Vereinigung ist nur dann möglich, wenn nichts herrscht als das Gesetz, wenn Gesetz und Macht vollkommen eines sind, wenn die Macht immer mit dem Gesetze und die Gesetzwidrigkeit immer mit der Ohnmacht zusammenfällt. Die Bedingungen dieser Vereinigung sind zu finden. In der Sinnenwelt ist nichts mächtiger als das freie Wesen, unter freien Wesen ist nichts mächtiger als ihre Vereinigung. Wenn daher das Gesetz der gemeinschaftliche Wille ist, so ist es auch der mächtigste Wille, die größte Macht, die Herrschaft. Dann ist jede Ungerechtigkeit gegen den einzelnen zugleich eine Ungerechtigkeit gegen alle, dann ist eine gesetzwidrige Handlung, die in ihrer Auflehnung gegen die größte Macht notwendig scheitert, ein Unrecht, das seine Ohnmacht in der Bestrafung erfährt. Die Herrschaft der Gesetze ist nur möglich in dem gemeinen Wesen oder dem Staat. Was ist der Staat? Dies ist die dritte Frage in der Anwendung der Rechtslehre.

Neuntes Kapitel.

Die Staatslehre.

I. Die Urrechte und das Zwangsgesetz.

1. Leib, Eigentum, Selbsterhaltung.

Das Rechtsgesetz fordert die Urrechte, zu deren Verteidigung und Schutz im Fall der Verletzung die Zwangsrechte, zu deren Anwendung die Herrschaft der Gesetze oder den Staat: Urrechte und Zwangsrechte sind daher die beiden Bedingungen, deren notwendige Vereinigung den Staat fordert. Nur im Staat und durch denselben sind die Zwangsrechte anwendbar, nur durch deren Anwendung sind die Urrechte gültig. Mithin gibt es, abgesehen vom Staat, keine eigentliche Geltung der Urrechte, es gibt keinen besonderen Stand der Urrechte und in diesem Sinn keine Urrechte des Menschen. Der Begriff der Urrechte, nicht ihre Geltung, geht dem Staate voraus, und es muß daher vor allem ausgemacht werden, worin dieser Begriff besteht.[1]

[1] Rechtslehre. Kap. I. Deduktion des Urrechts. § 9. S. 110 u. 111.

Die Urrechte begreifen die Bedingungen in sich, unter denen allein Personen in der Sinnenwelt möglich sind. Nun besteht die Persönlichkeit darin, die freie Ursache ihrer Handlungen zu sein. Wenn die Bedingungen aufgehoben werden, unter denen eine Person in der Sinnenwelt als freie Ursache (absolute Kausalität) handeln kann, so ist die Möglichkeit der Person selbst aufgehoben. Die erste Bedingung, als freie Ursache in der Sinnenwelt zu handeln, ist daher die sinnliche Erscheinung der Person, der Leib als Repräsentant des Ich in der Sinnenwelt, das sinnliche Ich selbst. Mein Leib ist frei, keine andere Person darf ihn zum Gegenstande ihrer unmittelbaren Einwirkung, d. h. ihres Zwanges machen: dies ist das erste Urrecht. Als freie Ursache handeln, heißt nach Begriffen oder Zwecken handeln. Ich kann in der Sinnenwelt nur dann zweckmäßig handeln, wenn ich Objekte nach meinen Zwecken behandeln, also meinen Zwecken unterordnen kann. Dieselben Objekte können nicht zugleich durch meine Zwecke und durch die eines anderen bestimmt werden: also muß ich, um zweckmäßig handeln oder Person in der Sinnenwelt sein zu können, Objekte ausschließend bestimmen, nur nach meinen Zwecken behandeln und diesen ausschließend unterordnen dürfen. Die ausschließende Unterordnung der Objekte unter meine Zwecke macht sie zu meinem Eigentum. Ohne Eigentum keine Person: dies ist das zweite Urrecht. Alles zweckmäßige Handeln besteht in einer Reihe von Handlungen, die von der Gegenwart in die Zukunft geht; ich kann mir keinen Zweck in der Gegenwart setzen, ohne seine Verwirklichung in der Zukunft zu wollen, ohne also meine eigene Zukunft, d. h. die Fortdauer meiner Person, die Fortdauer meines Leibes, meine Selbsterhaltung zu wollen: dies ist das dritte Urrecht. Nur unter diesen Bedingungen des mir eigenen, von fremdem Zwange unabhängigen Leibes, des Eigentums und der Selbsterhaltung kann die Person in der Sinnenwelt als freie Ursache handeln, nur so ist persönliches Dasein in der Sinnenwelt überhaupt möglich.[1]

2. Die Rechtsgrenzen und deren Sicherung.

Diese Urrechte sind unverletzbar. Sie werden verletzt, wenn gegen mich ein anderer von seiner Freiheit und seinen Urrechten einen rechtswidrigen Gebrauch macht. Können aber die Urrechte rechtswidrig gebraucht werden, so muß ihr rechtmäßiger Gebrauch seine bestimmte Grenze haben. Diese Grenze ist bestimmt durch die gegenseitige Anerkennung der Per-

[1] Ebendaselbst I. §§ 10 u. 11. S. 112—119.

sonen, ihrer Freiheit, ihrer Urrechte. Aber diese Anerkennung ist problematisch und muß es sein in Ansehung der Objekte, welche in die ausschließende Freiheitssphäre dieser Person fallen. Um das Eigentum des anderen anzuerkennen, muß ich wissen, welche Objekte sein Eigentum sind. Keiner kann und darf alles besitzen, das Eigentum jedes einzelnen ist ein endliches Quantum, aber dieses Quantum muß bestimmt, deutlich begrenzt, die Grenze muß äußerlich bezeichnet sein durch eine Deklaration. Jeder muß sein Eigentum deklarieren. Entsteht in dieser gegenseitigen Deklaration ein Streit, indem dieselben Dinge von verschiedenen Personen beansprucht werden, so ist eine Entscheidung notwendig, weche nicht von den Parteien selbst, sondern nur von einem Dritten abhängen kann. Keine Person ohne Eigentum, kein Eigentum ohne gegenseitige Anerkennung des Eigentums; erst durch diese wird, was vorher nur faktischer Besitz war, rechtsgültiges Eigentum. Keine gegenseitige Anerkennung ohne gegenseitige Deklaration und ohne die Bedingungen, unter denen jeder Streit über Mein und Dein rechtsgültig entschieden werden kann.[1]

Setzen wir, die Urrechte seien bestimmt und durch gegenseitige Verabredung in feste und deutlich bezeichnete Grenzen eingeschlossen, so ist die nächste notwendige Forderung die Sicherheit des so gegebenen Rechtszustandes. Keiner darf seine Rechtsgrenze überschreiten. Wenn dazu jeder den guten, mit dem Rechtsgesetz innerlich übereinstimmenden Willen hat, so kann sich jeder auf jeden verlassen, und die gegenseitige Sicherheit ist in der rechtlichen Gesinnung, in der gegenseitigen Treue, womit jeder an den getroffenen Verabredungen festhält, begründet. Dann beruht die Rechtsgemeinschaft auf dem Grunde der Gesinnung, auf der Moralität und ist im Grunde schon eine sittliche Gemeinschaft.[2]

Indessen dürfen wir hier das Gebiet der Rechtsgemeinschaft nicht überschreiten und innerhalb desselben keinen Anspruch auf die Moralität der Gesinnung, sondern nur auf die Legalität der Handlungsweise machen. Das Rechtsgesetz fordert die Sicherheit des Rechtszustandes. Diese Sicherheit gibt die rechtliche Gesinnung, aber diese Gesinnung und das Vertrauen auf dieselbe (gegenseitige Treue und Glauben) ist durch kein Rechtsgesetz hervorzubringen. Um aber die geforderte Sicherheit zu gewährleisten, wird das Rechtsgesetz für die Legalität der Handlungsweise, die es allein beansprucht, zu sorgen haben; es wird Veranstaltungen treffen müssen, welche die Handlungen in der Richtschnur und den Grenzen des

---

[1] Ebendas. I. § 12. S. 120—136. — [2] Ebendas. Kap. II. § 13. S. 137—139.

Rechts halten und zu diesem Zwecke den guten Willen zwar keineswegs ausschließen, aber entbehrlich machen. Das Recht muß gesichert sein, selbst wenn der gute Wille dazu nicht vorhanden ist.[1]

Sind die Urrechte jeder Person ihrem Umfange nach begrenzt und die Rechtsgebiete bestimmt, so besteht jede Rechtsverletzung in der Nichtachtung der Rechtsgrenzen. Diese Nichtachtung ist entweder gewollt oder nicht gewollt, entweder absichtlich oder unabsichtlich: im ersten Fall ist der Wille rechtswidrig, im anderen unachtsam. Der rechtswidrige Wille ist der in der Handlung ausgesprochene Wille zu schaden, der unachtsame schadet, ohne es zu wollen: jener überschreitet die Rechtsgrenze, die er kennt, dieser beachtet (aus Nachlässigkeit) die Rechtsgrenze nicht, welche er kennen und beachten sollte; durch beide wird die Sicherheit des Rechtszustandes bedroht, gegen beide sind daher jene Veranstaltungen zu richten, die den Rechtszustand sichern.

3. Das Zwangsgesetz und dessen Prinzip.

Die Veranstaltung, welche das Rechtsgesetz trifft, muß ein Gesetz und, da der Rechtszustand in jedem Augenblick verletzt werden kann, ein stets wirksames Gesetz, und zwar ein solches sein, welches den Willen, auch den gesetzwidrigen, nötigt, rechtmäßig zu handeln, d. h. ein Zwangsgesetz. Jeder Wille handelt nach seinen Zwecken. Wenn aus seiner Handlung die Erreichung des Zweckes folgt, so handelt er zweckmäßig; folgt das Gegenteil, so handelt er zweckwidrig, d. h. so, wie er nicht handeln will. Ich will A haben und erreiche das Gegenteil von A. Dabei kann der Zweck richtig und nur die Handlungsweise falsch oder töricht sein. Wenn ich aber gerade darum, weil ich A will, das Gegenteil von A erreiche, so ist nicht bloß meine Handlungsweise, sondern der Zweck selbst zweckwidrig, so handle ich nicht bloß, wie ich nicht handeln will, sondern ich will etwas, das ich nicht will, so kann ich A unmöglich wollen. Mein Wille vernichtet sich in diesem Falle selbst, er ist der Grund seiner eigenen Vernichtung.

In diesem Falle nun soll sich jeder unrechtmäßige Wille befinden, er soll in die Lage gebracht werden, sich selbst zu vernichten. Was der unrechtmäßige Wille begehrt, ist ein Vorteil auf Kosten und zum Schaden des anderen: dies ist sein Zweck; das Gegenteil dieses Zweckes ist das Übel, welches ihm zustößt, sein eigener Nachteil und Schaden. Wenn nun jedes Unrecht notwendig zum eigenen Schaden ausschlägt, so ist jeder

[1] Ebendas. II. § 14. S. 139 u. 140. Vgl. S. 142.

rechtswidrige Zweck zweckwidrig, so ist jeder unrechtmäßige Wille in der Lage, etwas zu wollen, das er nicht will, und damit sich selbst zu vernichten: er ist es durch den Kausalzusammenhang zwischen Unrecht und Übel. Diese notwendige Verbindung macht das Gesetz, das Zwangsgesetz. Hier ist das Prinzip aller Zwangsgesetze, auf das sich die peinliche Gesetzgebung gründet. Das Zwangsgesetz ist diejenige Veranstaltung des Rechtsgesetzes, kraft deren jeder unrechtmäßige Wille sich notwendig selbst vernichtet. Der rechtswidrige Wille ist soweit gegangen, die Rechtsgrenze zu überschreiten; das Zwangsgesetz treibt ihn durch das Übel, welches er sich selbst vermöge desselben zuzieht, in seine Grenzen zurück. Der unachtsame Wille ist nicht weit genug gegangen, um die Rechtsgrenze deutlich zu sehen, er hat den anderen, ohne es zu wollen, beschädigt, und der Verlust fällt auf ihn selbst zurück: so treibt ihn das Zwangsgesetz zur Vorsicht, damit er die Grenzen wohl in acht nehme. Die Folge ist, daß jeder sich in seinen ihm zugemessenen Grenzen hält, und somit das Gleichgewicht des Rechts sich wiederherstellt.[1]

Kein Rechtszustand ohne Zwangsgesetze, kein wirksames Gesetz ohne Macht, ohne zwingende Macht, deren Träger nicht der einzelne sein kann, sondern nur die Vereinigung der Personen, das Gemeinwesen, der Staat. Kein Naturrecht ohne Zwangsrecht, keine zwingende Macht ohne die Herrschaft der Gesetze: daher ist das Naturrecht in der Tat nur im gemeinen Wesen und unter positiven Gesetzen möglich: der Staat ist das realisierte Naturrecht, er ist nicht dessen Aufhebung, sondern dessen Verwirklichung.[2]

II. Die Staatsordnung.

1. Der Staatsbürgervertrag und die Gesetzgebung.

Der Rechtszustand, der zu seiner Aufrechthaltung die Zwangsgesetze fordert, ist nur in und durch den Staat möglich. Wie ist der Staat selbst möglich, der Rechtsstaat? Es muß eine zwingende Macht errichtet werden, die nichts anderes will und wollen kann als den Rechtszweck, die Sicherheit des Rechtszustandes, die Sicherheit aller. Jeder einzelne will seine eigene Sicherheit, er will diese vor allem, er ordnet diesem seinem Privatzwecke den gemeinsamen Zweck unter. Darum darf die zwingende Macht oder die Gewalt niemals ein Privatwille sein, sondern nur der

[1] Ebendas. II. § 14. S. 139—145. — [2] Ebendas. II. § 15. S. 145—149.

gemeinsame Wille. Diesen zu finden, ist die erste Aufgabe. „Es ist die Aufgabe des Staatsrechts und der ganzen Rechtsphilosophie: einen Willen zu finden, von dem es schlechthin unmöglich sei, daß er ein anderer sei als der gemeinsame Wille", oder was dasselbe heißt: „einen Willen zu finden, in welchem Privatwille und gemeinsamer synthetisch vereiniget sei".[1]

Der gemeinsame Wille ist der übereinstimmende, die Übereinstimmung kann nur gefunden werden durch Übereinkunft oder Vertrag: es ist daher der Staatsbürgervertrag, der den gemeinsamen Willen findet und feststellt. Diese Feststellung ist das Gesetz. Die Gesetzgebung hat zwei Aufgaben: die Festsetzung der Rechte und gegen die Rechtsverletzungen die Festsetzung der Strafe; die Lösung der ersten Aufgabe geschieht in der bürgerlichen, die der zweiten in der peinlichen Gesetzgebung.[2]

2. Die Staatsgewalt und die Konstitution.

Der gemeinsame Wille sei gefunden, das Gesetz stehe fest; es soll herrschen, der gemeinsame Wille soll die Gewalt haben. Diese Gewalt ist die Staatsgewalt, sie führt die Gesetze aus, d. h. sie regiert. Zur Ausführung der Gesetze gehört 1. die Macht, die Rechtsverletzung zu verhüten: die Polizeigewalt, 2. die Macht zu urteilen, ob eine Rechtsverletzung stattgefunden hat: die richterliche Gewalt, 3. die Macht, das Unrecht zu bestrafen: die Strafgewalt. Die Staatsgewalt regiert, richtet und straft: den Inbegriff dieser Befugnisse nennen wir die Exekutive oder die Rechtsverwaltung.[3]

Nun hängt der ganze Rechtszustand davon ab, daß Macht und Gesetz vollkommen eines sind. Die Staatsgewalt kann nur gesetzmäßig handeln. Was sie tut, ist gesetzlich; wenn die öffentliche Gewalt selbst ungerecht handeln könnte, so würde eben dadurch die Ungerechtigkeit gesetzmäßig und der Rechtszustand unmöglich. Mithin muß es unmöglich gemacht sein, daß sie ungerecht handelt, es muß ein Gesetz geben, welches die Rechtsverwaltung fest an das Gesetz bindet, ein Gesetz zur Sicherheit des Gesetzes, zur Garantie, daß die Regierung nicht gesetzwidrig handeln kann: dieses Gesetz ist das Fundamentalgesetz des Staates oder das konstitutionelle.[4]

Wenn diejenigen, die das Recht zu vertreten haben, tun und lassen können, was sie wollen, so ist kein Sicherheit gegeben, daß sie gesetzmäßig

[1] Ebendas. Kap. III. § 16. II. S. 151. — [2] Ebendas. III. § 16. S. 152 u. 153. — [3] Ebendas. III. S. 153—155. Vgl. S. 166. — [4] Ebendas. S. 155—157.

handeln, daß sie niemals Unrecht tun. Diese Sicherheit ist nur dann vorhanden, wenn die Exekutoren für ihre Handlungen Rechenschaft ablegen müssen oder verantwortlich sind. Der Rechtsstaat ist bedingt durch die Verantwortlichkeit der Rechtsverwalter; ohne dieselbe gibt es keinen Rechtsstaat. Mithin ist eine Macht nötig, welcher sie verantwortlich sind, welche das Recht, die Exekutoren zur Rechenschaft zu ziehen, und damit die Aufgabe hat, die Rechtsverwaltung zu beaufsichtigen: eine beaufsichtigende Macht oder ein Ephorat. Wenn Exekutive und Ephorat zusammenfallen, so gibt es kein Ephorat. Mithin müssen beide Mächte getrennt sein: in dieser Trennung besteht die konstitutionelle Bedingung, von der die Möglichkeit des Rechtsstaats abhängt. Wie aber soll die Exekutive und wie das Ephorat gebildet werden?[1]

3. Die Bildung der Exekutive. Die Staatsformen.

Eines leuchtet sogleich ein. Da Exekutive und Ephorat nie zusammenfallen dürfen, weil sonst Richter und Partei eine Person wären, so kann in keinem Fall die Gemeinde selbst (Alle) die Exekutive führen. Wenn die Gemeinde selbst das Recht verwaltet und Unrecht tut, wer soll sie richten? Außer ihr gibt es keinen Richter, es gibt niemand, der sie zur Verantwortung ziehen könnte, sie ist darum unverantwortlich. Unverantwortlich regieren heißt despotisch regieren. Regiert die Gemeinde selbst, so haben wir die Demokratie: die demokratische Verfassung ist notwendig despotisch, sie ist unter allen Verfassungen die allerunsicherste, sie ist nicht bloß unpolitisch, sondern schlechterdings rechtswidrig.[2]

Die Exekutive kann daher niemals bei der Gemeine selbst sein, weil dadurch die Möglichkeit des Ephorats ausgeschlossen wäre, also kann sie nur ausgeübt werden durch Vertreter der Gemeine, d. h. durch Repräsentanten. Diese Vertretung erlaubt verschiedene Formen. Entweder ist der mit der Staatsgewalt bekleidete Repräsentant Einer oder eine Körperschaft: im ersten Fall ist die Verfassung monarchisch, im zweiten republikanisch. Die regierende Körperschaft wird entweder durchgängig gewählt oder ergänzt sich durchgängig durch Kooptation oder bildet sich zum Teil durch Wahl, zum Teil durch Kooptation: im ersten Fall haben wir die reine (rechtmäßige) Demokratie, im zweiten die reine Aristokratie, im dritten eine aus beiden gemischte Form (Aristo-Demokratie). Entweder wird der Repräsentant geboren oder gewählt.

---

[1] Ebendas. S. 157—160. — [2] Ebendas. S. 158—160.

Wird er gewählt, so haben wir ein Wahlreich, welches entweder unbeschränkt oder beschränkt ist. Es gibt eigentlich nur eine wirkliche Schranke: die Geburt. Ist das Wahlrecht durch die Geburt bedingt, so haben wir die erbliche Aristokratie. Wird der Repräsentant geboren, so haben wir die erbliche Monarchie oder die Adelsherrschaft (das Patriziat); beides vereinigt sich in der feudalen Monarchie, in welcher die oberste Gewalt bei dem erblichen König und die höchsten Staatsämter bei dem Geburtsadel sind.

Alle Verfassungen sind rechtmäßig unter der Bedingung des Ephorats, alle sind rechtswidrig (despotisch) ohne diese Bedingung. Unter den rechtswidrigen kann man nur noch fragen, welche am wenigsten zweckwidrig ist? Offenbar die, in welcher die Regenten, wenn sie ungerecht handeln, am meisten zu fürchten haben: das sind die erblichen Gewalthaber, die für ihre Nachkommen besorgt sein müssen, und bei denen daher das eigene Interesse, wenn sie es richtig verstehen, ein Palliativmittel des Ephorats bildet.[1]

Mit der Exekutive ist die gesetzmäßige Staatsgewalt konstituiert. Ihre Träger sind Repräsentanten der Gemeine, ihre Macht daher keine ursprüngliche, sondern eine übertragene, gegründet auf den besonderen Übertragungskontrakt, der als konstitutionelles Gesetz die absolute Übereinstimmung aller Staatsbürger fordert. Handelt es sich um die Feststellung des gemeinsamen Willens, so ist nie die Majorität, sondern nur die vollständige Einstimmigkeit deren rechtsgültiger Ausdruck. Die Nichtübereinstimmenden müssen entweder der Majorität beipflichten, wodurch die Einstimmigkeit entsteht, oder sie können in einem Staat, mit dessen Grundlagen sie nicht einverstanden sind, nicht leben.[2]

Ist die Staatsgewalt festgestellt, so repräsentiert sie den gemeinsamen Willen. Im Unterschiede davon ist jeder andere Wille Privatwille, der sich dem gemeinsamen schlechterdings unterzuordnen hat; der Staatsgewalt gegenüber sind die anderen Bürger nur ein Aggregat von Untertanen, keine Gemeine, kein Volk; denn sie sind Gemeine nur als gemeinsamer Wille, und dieser ist allein in der Staatsgewalt rechtsgültig repräsentiert, nicht in der Summe der einzelnen Bürger. Die Staatsgewalt ist nicht Privatwille, ihre Handlungen haben keine Privatzwecke, ihre Träger müssen von Privatzwecken und Privatpersonen unabhängig und deshalb so gestellt sein, daß ihre persönliche Unabhängigkeit

[1] Ebendas. S. 161—163. — [2] Ebendas. S. 164 flgd.

vollkommen gesichert ist. Alle Äußerungen der Staatsgewalt sollen mit dem Gesetz, also auch unter sich übereinstimmen, jeder Bürger von dieser Gesetzmäßigkeit und Übereinstimmung aller Regierungshandlungen überzeugt sein können: was die Regierung tut, muß daher der öffentlichen Beurteilung ausgesetzt sein und deshalb den Charakter voller Publizität haben.[1]

Wenn nun aber die Staatsgewalt selbst das Recht verletzt, sei es daß sie in einem bestimmten Falle das Gesetz nicht ausübt oder selbst gesetzwidrig handelt, so ist dadurch die Einstimmigkeit ihrer Handlungen und damit die Gerechtigkeit selbst aufgehoben, nicht bloß für diesen, sondern für alle Fälle, die vorhergehenden und künftigen. Es gibt keine Gerechtigkeit mehr. Es ist auch keine Möglichkeit vorhanden, für den einzelnen Fall an eine höhere Instanz zu appellieren, denn es gibt keine höhere Instanz, weil es keine höhere Staatsgewalt geben kann als die höchste. Ihre Rechtssprüche sind inappellabel.[2]

4. Das Ephorat und das Staatsinterdikt.

Hier entsteht nun die Frage: was sichert uns die durchgängige Gesetzmäßigkeit aller Handlungen der Staatsgewalt? Da es im Reiche der Möglichkeit liegt, daß sie Unrecht tut, so muß in der Verfassung des Staats ein Zwangsgesetz gegen das mögliche Unrecht der Staatsgewalt enthalten sein, ein Gesetz, das selbst konstitutioneller Natur ist. Die Staatsgewalt ist für ihre Handlungen zwar in jedem einzelnen Falle inappellabel, aber für ihre Handlungsweise überhaupt nicht unverantwortlich; sie muß zur Rechenschaft gezogen, verantwortlich gemacht, gerichtet werden können. Aber **wer** soll sie richten? Offenbar nicht sie selbst sich selbst, sonst wäre Richter und Partei **eine** Person; auch nicht der einzelne als solcher, denn er ist Untertan der Staatsgewalt: also nur die **Gemeine**. Nun gibt es keinen anderen gemeinsamen Willen als den in der Staatsgewalt dargestellten, es gibt dieser gegenüber keine Gemeine. Wie soll die Gemeine sie richten können? Um zu richten, muß sie sich versammeln. Wer soll sie zusammenberufen dürfen? Hier liegt die Schwierigkeit.

Nur das Gesetz selbst kann es tun, das Staatsgrundgesetz. Es muß daher in der Konstitution der Fall vorgesehen und, wenn er eintritt, die Gemeine befugt sein, als solche zu handeln. Die Konstitution könnte deshalb die Bestimmung getroffen haben, daß sich von Zeit zu Zeit die

[1] Ebendas. S. 166—168. — [2] Ebendas. S. 168 u. 169.

Gemeine versammeln solle, um die Rechenschaft der Regierung abzunehmen; aber es wäre nicht zweckmäßig, die Gemeine ohne Not zu versammeln, die Konstitution wird daher die Versammlung der Gemeine nur für den Fall der Not bestimmt haben. Der Fall der Not ist die Ungerechtigkeit der Regierung. Für diesen Fall wird die Gemeine versammelt, um die Staatsgewalt zu richten. Aber vorher muß geurteilt werden, daß der Fall der Not wirklich eingetreten ist. Wer soll die Macht haben, dieses Urteil zu sprechen? Nicht die Gemeine selbst, da sie erst durch ein solches Urteil als Gemeine zusammentreten und handeln darf, noch weniger die Staatsgewalt oder beliebige einzelne Personen. Also ist zu diesem Zweck eine besondere, durch die Konstitution bestimmte Macht nötig, welche das Amt hat, die Staatsgewalt zu beaufsichtigen, ihre Handlungsweise zu beurteilen, den Fall der Not zu erkennen und in diesem Fall die Gemeine zusammenzurufen: diese Macht ist das Ephorat.[1]

Das Ephorat ist als solches von der Staatsgewalt vollkommen unabhängig, beide Gewalten sind getrennt, das Ephorat daher gar nicht exekutiv, sondern nur prohibitiv, nicht positiv, sondern nur negativ, ähnlich wie die römischen Volkstribunen. Es erklärt: die Regierung hat ungerecht gehandelt. Da nun die ganze Rechtsgültigkeit der Staatsgewalt in der Gesetzmäßigkeit aller ihrer Handlungen besteht, so ist die für ungerecht befundene Staatsgewalt aufgehoben und keine ihrer Handlungen mehr gültig. Die Macht des Ephorats ist nur prohibitiv, aber absolut prohibitiv: ihr Spruch ist das Staatsinterdikt.[2] Auf diesen Spruch tritt die Gemeine zusammen, der Prozeß wird instruiert, die Ephoren sind die Kläger, die Staatsgewalt ist im Anklagezustand, die Gemeine ist Richter. Wird die Staatsgewalt freigesprochen, so sind die Ephoren schuldig, das Gemeinwesen durch Aufhebung des ganzen Rechtsganges in eine große Gefahr gebracht zu haben. In solchen Fällen ist auch der Irrtum ein öffentliches Verbrechen, der Schuldige hat den Staat gefährdet, seine Schuld ist daher Hochverrat.[3]

Die Ephoren selbst müssen in ihrer persönlichen Stellung unabhängig sein von allen bestechlichen Einflüssen der Staatsgewalt und absolut unverletzbar für jeden: sie sind sakrosankt, ihre Verletzung ist Hochverrat. Sie werden nicht durch die Staatsgewalt, sondern durch das Volk ernannt, sie haben ihre Macht nicht lebenslänglich, und jeder Ausscheidende ist seinem Nachfolger Rechenschaft über seine Amtsführung schuldig; es

[1] Ebendas. S. 169—171. — [2] Ebendas. S. 172. — [3] Ebendas. S. 172—177.

müßten daher alle Ephoren bestechlich sein, wenn einer es ist. Darum ist die letzte Gefahr, die es für die öffentliche Sicherheit gibt, so gut als undenkbar: daß sich nämlich die Exekutoren und Ephoren zur Unterdrückung des Volkes vereinigen. Sollte der äußerste Fall eintreten, so wird entweder das Volk sich aus freien Stücken erheben und der öffentlichen Ungerechtigkeit ein Ende machen, oder einzelne werden eine Rebellion versuchen, von deren Ausgange es abhängt, ob das Recht die Macht haben soll oder nicht.[1]

Die hier entwickelte Staatsordnung hat keinen anderen Zweck, als den Rechtsweg zu sichern. Je vorsichtiger für alle Fälle die Sicherheitsanstalten getroffen sind, um so weniger wird es nötig sein, sie zu brauchen. Das formulierte Gesetz nötigt die Menschen, bedächtig zu handeln und sich nach der Formel zu richten, wodurch man am sichersten ist, kein Unrecht zu tun. Eben deshalb „ist die Formel eine der höchsten Wohltaten für die Menschen". Wo diese Anstalten getroffen sind, sind sie überflüssig, und nur da, wo sie nicht sind, wären sie nötig.[2]

III. Die Gründung des Staates.

1. Der Eigentumsvertrag.

Es ist nicht genug zu sagen, daß der Rechtsstaat sich auf den Staatsbürgervertrag gründet, es muß gezeigt werden, wie der Staat aus dem Vertrage hervorgeht, und aus welchem? Alle Rechtsgemeinschaft fordert die gegenseitige Anerkennung der Personen in der wechselseitigen Ausschließung ihrer Freiheitssphären. Da sich die persönlichen Willensgebiete wechselseitig anerkennen und ausschließen sollen, so liegt darin, daß sie auch ineinandergeraten und sich gegenseitig stören können. Sie können es, aber wollen es nicht; sie wollen sich gegenseitig nicht bekämpfen, sondern vertragen, also jeden Streit, in welchem verschiedene Personen dieselben Objekte beanspruchen, gütlich beilegen. Diese Absicht ist den Personen gemeinsam, sonst wäre eine Rechtsgemeinschaft nicht möglich. Ist der Vertrag geschlossen, so sind dadurch die verschiedenen Willen in Ansehung sowohl der Form als der Materie (der Objekte) wirklich geeinigt: wir haben den formaliter und materialiter gemeinsamen Willen. Dieser Wille erstreckt sich weiter als der Privatzweck des einzelnen. Ich will nicht bloß das meinige, sondern verpflichte mich zugleich, das des anderen nicht zu

[1] Ebendas. S. 177—184. — [2] Ebendas. S. 185—187.

wollen, nicht zu begehren; mein Wille erstreckt sich demnach mit auf die fremde Freiheitssphäre, aber nur negativ. Wenn ich den Vertrag einmal verletze, so habe ich ihn total verletzt; er ist so gut als vernichtet. Der Vertrag muß daher dauernd sein oder als Gesetz gelten.[1]

Der Vertrag löst die möglichen, von der Natur keineswegs ausgeschlossenen Streitigkeiten der Personen und bringt dadurch ihre verschiedenen Freiheitssphären in das richtige, durch den gemeinsamen Willen selbst festgesetzte Verhältnis. Der Streit entsteht durch Anspruch verschiedener Personen auf dieselben Objekte. Das streitige Objekt kann nicht der Leib sein, niemand kann den Leib des anderen als den seinigen beanspruchen; Objekt des Streites sind daher nur Sachen, und der darauf bezügliche Vertrag ist Eigentumsvertrag. Ohne Eigentumsvertrag keine Rechtsgemeinschaft, kein Staat, also auch kein Staatsbürgervertrag. Der Eigentumsvertrag ist daher der erste Teil oder die erste Bedingung des Staatsbürgervertrages.[2]

Dieser Satz enthält schon alle die Folgerungen in sich, welche den eigentümlich sozialistischen Charakter der Fichteschen Politik ausmachen. Wenn nämlich der Eigentumsvertrag die erste Bedingung des Staatsbürgervertrages bildet, so können nur Eigentümer Staatsbürger werden, so müssen alle Staatsbürger Eigentümer sein, und da keine Person von der Rechtsgemeinschaft und vom Staatsrecht ausgeschlossen sein darf, so muß jede Person Eigentum haben. Da ferner der Staat für die Sicherheit des Rechtszustandes zu sorgen hat, diese Sicherheit aber davon abhängt, daß jeder das Eigentum des anderen anerkennt unter der Bedingung, daß auch das seinige anerkannt wird, also unter der Bedingung, daß auch er Eigentümer ist, so folgt, daß der Staat dafür sorgen muß, daß jeder Eigentum hat.

2. Der Schutz- und Vereinigungsvertrag.

In dem Eigentumsvertrage verpflichtet sich die Person bloß, das fremde Eigentum nicht antasten zu wollen, unter der immer vorausgesetzten und selbstverständlichen Bedingung, daß auch das ihrige nicht angetastet wird; ihr Wille in Rücksicht auf das fremde Eigentum ist vermöge dieses Vertrages bloß negativ. Dies ist nicht genug. Das Eigentum

[1] Grundlage des Naturrechts. Zweiter Teil oder angewandtes Naturrecht. Erster Abschnitt der Staatsrechtslehre: Vom Staatsbürgervertrage. § 17. A. S. 191—194. — [2] Ebendas. § 17. B. S. 195 u. 196.

jedes einzelnen kann verletzt werden, die Verletzung hebt den ganzen Vertrag und damit das Eigentum selbst auf. Soll also der Eigentumsvertrag gelten, so ist zu seiner Sicherung ein zweiter Vertrag nötig, welcher die zweite Bedingung des Staatsbürgervertrages ausmacht: der Schutzvertrag. Ich verpflichte mich, das Eigentum des anderen nicht bloß nicht angreifen, sondern gegen jede Verletzung schützen und verteidigen zu wollen; die Leistung, zu welcher der Eigentumsvertrag mich verbindet, war nur negativ, die des Schutzvertrages ist positiv.[1]

Hier entsteht eine Schwierigkeit. Wie ist die Rechtsbegründung des Schutzvertrages möglich? Die Leistung ist bedingt durch die Gegenleistung, sie wird erst durch diese rechtlich begründet. Wie kann eine positive Leistung rechtlich begründet werden? Die Gegenseitigkeit macht auf jeder Seite die Verpflichtung zur Leistung problematisch. Jeder sagt: ich brauche erst zu leisten, wenn der andere geleistet hat. So setzt die Leistung auf jeder Seite sich selbst voraus. Im Vertrage verspreche ich die Leistung, rechtskräftig und bindend wird der Vertrag durch die Erfüllung des Versprechens; ist diese Erfüllung (Leistung) eine künftige, so ist der ganze Vertrag problematisch. Nun darf der Schutzvertrag nicht problematisch sein, denn sonst wäre es auch der Eigentumsvertrag. Es gibt nur eine Bedingung, unter welcher er aufhört, problematisch zu sein: wenn die Erfüllung nicht in die Zukunft gestellt bleibt, sondern mit dem Versprechen selbst in einen Akt zusammenfällt. Die Kontrahenten im Schutzvertrage geben ihr Versprechen und erfüllen es zugleich, indem sie eine schützende Macht errichten helfen, welche imstande ist, die Eigentumsrechte jedes einzelnen zu sichern. Diese Macht ist der Staat. Der Schutzvertrag ist nur dann rechtskräftig und rechtsgültig, wenn jeder Kontrahent mit diesem Vertrage zugleich in den Staat eintritt oder, was dasselbe heißt, Staatsbürger wird. Dadurch tut jeder das seinige, um den anderen zu schützen; beide begeben sich unter eine gemeinsame Schutzmacht. Wer ist jetzt der Zuschützende? Wer hat den ersten Anspruch auf den Beistand jener Schutzmacht? Offenbar nicht diese oder jene bestimmte Person, sondern wer zuerst in seinem Rechte verletzt wird. Und weil ein solcher Angriff jeden treffen kann, so sind alle auf gleiche Weise Gegenstand der Schutzmacht, d. h. jede einzelne Person (nicht als solche, sondern) als Glied des in jener gemeinsamen Macht vereinigten Ganzen. Wie der Eigentumsvertrag zu seiner Aufrechterhaltung den Schutzvertrag

[1] Ebendas. S. 197 u. 198.

fordert, so fordert dieser zu seiner Geltung den Vereinigungsvertrag, der die einzelnen zu Gliedern eines Ganzen macht und dadurch den gemeinsamen Willen in ein Gemeinwesen oder einen Staat verwandelt. So vollendet und erfüllt sich in diesen beiden Bedingungen des Eigentums- und Schutz(Vereinigungs)-Vertrages der Staatsbürgervertrag.[1]

3. Verhältnis des einzelnen zum Staat.[2]

Der einzelne leistet dem Staat, was er ihm schuldig ist; er gibt seinen Beitrag und begründet dadurch seinen rechtsgültigen Anspruch auf den Schutz des Staates für sein ganzes Eigentum, für den ganzen Umfang seiner persönlichen Freiheitssphäre. Die bürgerlichen Pflichten und Rechte stehen in Wechselwirkung und bedingen sich gegenseitig. Hieraus erhellt das dreifache Verhältnis des einzelnen zum Staat: er ist durch die Erfüllung seiner bürgerlichen Pflichten Glied des Staates, Miterhalter des Ganzen, Teilhaber an der Souveränität; er ist in seinen Rechten durch die Macht des Gesetzes gesichert sowohl als beschränkt; überschreitet er seine Rechte, verletzt er seine Pflichten, so tritt ihm das Gesetz als richtende Macht gegenüber, er wird dem Gesetz unterworfen, und zwar kraft des Vereinigungsvertrages, der den Unterwerfungsvertrag einschließt. So ist das Individuum innerhalb des Staates Teilhaber an der Souveränität, soweit es seine Pflichten erfüllt, und Untertan im eigentlichen Verstande, sobald es seine Pflichten verletzt. Aber das Individuum ist nicht bloß Glied des Staates, es gehört in den Staat nur mit einem Teil seiner Freiheitssphäre, denn nur auf gewisse Leistungen hat der Staat rechtsgültigen Anspruch; außerhalb derselben ist das Individuum frei und nur von sich selbst abhängig. Hier ist die Grenze zwischen Mensch und Bürger, zwischen Menschheit und Bürgertum: die menschliche und persönliche Freiheit umfaßt mehr als bloß das Gebiet der bürgerlichen Rechte und Pflichten; der Staat hat die Pflicht, die Person in dem ganzen Umfange ihrer Freiheit zu schützen, aber die Freiheit fällt nicht ihrem ganzen Umfange nach in den Staat.

---

[1] Ebendas. S. 198—204. — [2] Ebendas. S. 204—209.

Zehntes Kapitel.

Die Politik auf Grund des Naturrechtes. Die Gesetzgebung und der geschlossene Handelsstaat.

1. Die Gesetzgebung über das Eigentum.

1. Das Recht auf Leben und Arbeit.

Das Prinzip des Selbstbewußtseins fordert die Rechtsgemeinschaft, diese fordert zu ihrer Verwirklichung den Staat und dieser zur Sicherung der öffentlichen Gerechtigkeit die verantwortliche Staatsgewalt, d. i. die Bildung der Exekutive wie des Ephorats und die Trennung beider: darin besteht die bestimmte Staatsordnung, deren Grundlage durch Verträge festgestellt wird. So weit ist die Rechtslehre entwickelt. Aber es ist nicht genug zu sagen, daß im Staate die Gesetze herrschen, es muß gezeigt werden, welcher Art die Gesetze sind, deren Herrschaft den Rechtsstaat ausmacht; es ist nicht genug, die Sicherheit der Gesetzesherrschaft in einer bestimmten Staatsform zu fordern, es muß gezeigt werden, mit welchen Mitteln diese Sicherheit wirklich erreicht wird. Es handelt sich in der Lösung dieser Fragen um die Anwendung des Naturrechts, d. h. um die auf das Naturrecht gegründete Politik. Was der Staat schützen soll, sind die durch den Eigentumsvertrag festgesetzten, im Staatsbürgervertrage bestätigten Rechte der einzelnen. Das festgesetzte und bestätigte Recht ist Gesetz; das Gesetz, welches die Grenzen des Mein und Dein feststellt, ist das Zivilgesetz. Worin bestehen die zuschützenden Eigentumsrechte?

Alles Eigentum ist anerkannter Besitz, aller Besitz besteht in dem ausschließenden Gebrauche gewisser Objekte, also in einer durch Zwecke bestimmten Tätigkeit, die jede fremde Einmischung ausschließt. Nun geht jede durch Zwecke bestimmte Tätigkeit von der Gegenwart in die Zukunft. Ohne Ziel (d. i. Zukunft) keine gegenwärtige Tätigkeit, ohne diese keine künftige, keine Erreichung des Ziels. Alle Tätigkeit ist durch einen in die Zukunft gerichteten Willen bedingt, der nicht ohne den gegenwärtigen Wunsch nach Fortdauer bestehen kann. Setzen wir die Fortdauer als gefährdet, so ist das Lebensgefühl gehemmt; das Gefühl dieser Hemmung ist Schmerz, Gefühl des Mangels, Bedürfnis, Lebensbedürfnis, das als Hunger und Durst empfunden wird. Der Wunsch nach Fort-

dauer ist zunächst der Trieb, dieses Bedürfnis zu befriedigen, der Trieb, leben zu können, der Nahrungstrieb, die erste und ursprüngliche Triebfeder unserer Tätigkeit. Jeder will leben können; die Objekte, um leben zu können, sind die Lebensmittel, jeder will die zu seiner Erhaltung nötigen Lebensmittel haben, und da aller Besitz durch die eigene Tätigkeit bedingt ist, so will jeder durch seine Tätigkeit sich die nötigen Lebensmittel verschaffen, d. h. von seiner Arbeit leben können. Die Möglichkeit, sein leibliches Dasein selbst zu erhalten, ist offenbar die erste Bedingung des persönlichen Daseins in der Sinnenwelt und der Fortdauer desselben, also ein Urrecht der Person, das erste aller Urrechte, ein notwendig anzuerkennendes, zu bestätigendes, zu schützendes Recht.[1]

Wenn jemand nicht soviel hat, um leben zu können, so hat er nicht, was er zu haben berechtigt ist; er hat das Seinige nicht. Er anerkennt das fremde Eigentum unter der Bedingung, daß auch das seinige anerkannt wird; nun besitzt er nichts, also fehlt materiell die Bedingung, unter welcher seine Anerkennung erfolgt und nach dem Rechtssatz allein beansprucht werden darf. Wo bleibt ihm gegenüber die Sicherheit des fremden Eigentums? Wo bleibt, wenn auch nur einer Not leidet, die Sicherheit aller? Der Notstand ist eine Sicherheitsfrage. Der Staat soll für die Sicherheit sorgen und darf daher keinen Notstand dulden.[2]

Es darf im Staate keinen geben, der nicht von seiner Arbeit lebt und leben kann, weder Müßiggänger noch Notleidende. Mithin muß der Staat das Recht haben, die Tätigkeit der einzelnen zu beaufsichtigen, um den Müßiggang zu verhindern, und die Macht, Unterstützungsanstalten zu gründen, um den Armen zu helfen: Unterstützungsanstalten sind Sicherheitsanstalten. Jedem Gliede des Staates ist das Recht, eine Person zu sein (Urrecht), gewährleistet, also in erster Linie das Recht, leben zu können: „daher hat der Arme ein absolutes Zwangsrecht auf Unterstützung". Jeder soll von seiner Arbeit leben können: mithin hat jedes Mitglied des Staates nicht bloß die Pflicht zur, sondern auch das Recht auf Arbeit. Es wird daher die bürgerliche Gesetzgebung so eingerichtet sein müssen, daß der Staat diese Aufgaben lösen, diese Bedingungen erfüllen, jedem seiner Bürger das Recht auf Arbeit und Eigentum sichern kann. Dieser Gesichtspunkt macht den Fichteschen Staat sozialistisch und hat unter anderem auch die Theorie des geschlossenen Handelsstaates zu seiner Folge.

[1] Ebendas. Abschn. II. § 18. S. 210—212. — [2] Ebendas. S. 212 u. 213.

Die erste Aufgabe des Staates ist bedingt durch das erste aller Urrechte: er soll jedem das Recht sichern, durch seine Arbeit leben zu können. Diese erste Aufgabe und ihre Lösung ist durchaus sozialökonomisch. Der Staat hat dafür zu sorgen, 1. daß die zum Lebensbedürfnis nötigen Objekte in einer der Anzahl der Bürger entsprechenden Menge durch Arbeit erzeugt werden, 2. daß jeder durch seine Arbeit erwerben kann, was er braucht.

2. Die öffentlichen Arbeitszweige: Produktion, Fabrikation, Handel.

Die nächsten für das Lebensbedürfnis notwendigen Objekte sind Erzeugnisse der Natur, die durch menschliche Arbeit hervorgebracht werden müssen: die erste und wichtigste Arbeit ist daher die natürliche Produktion. Die zweite Aufgabe ist die durch die menschlichen Lebenszwecke geforderte Verarbeitung der Naturprodukte (des Rohstoffs): die technische Arbeit, deren Ergebnis das Kunstprodukt oder Fabrikat ist. Jeder muß durch seine Arbeit erwerben können, was er braucht, der Produzent die ihm nötigen Fabrikate, der technische Arbeiter die ihm nötigen Naturprodukte (Lebensmittel); die dritte Aufgabe ist daher, daß Produkte und Fabrikate gegeneinander umgetauscht werden: die Arbeit, welche diesen Tausch vermittelt, ist der Handel. Mithin fordert der Staat zur Lösung seiner ökonomischen Aufgabe drei öffentliche Arbeitszweige: natürliche Produktion, Fabrikation und Handel; er fordert demgemäß drei Arbeitsstände: Produzenten, Fabrikanten und Kaufleute.[1]

Die natürliche Produktion bezieht sich auf Minerale, Pflanzen und Tiere; die beiden ersten Reiche gehören dem Boden an, der Gegenstand der natürlichen Produktion ist daher 1. der Grund und Boden, 2. die Tiere: in der ersten Rücksicht besteht die Arbeit der natürlichen Produktion in Acker- und Bergbau, in der zweiten in Viehzucht und Jagd. Ackerbau und Viehzucht haben es mit der Kultur der Objekte zu tun, mit dem Anbau des Bodens, mit der Zähmung, Pflege und dem Gebrauch der Tiere. Bergbau und Jagd können ihre Objekte nicht durch Kultur erzeugen, sondern müssen dieselben suchen und finden: der Bergbau die Minerale, um sie an die Oberwelt zu schaffen, wo sie dann weiter für menschliche Lebenszwecke nutzbar gemacht werden; die Jagd die wilden

[1] Ebendas. § 19. A—E. S. 217—237.

Tiere, um sie zu vernichten und durch ihre Vernichtung teils dem Ackerbau zu nützen, dem diese Tiere schaden, teils ein Material zu liefern, welches für menschliche Lebenszwecke weiter nutzbar gemacht werden kann.

Was die Person erarbeitet, ist ihr Produkt, ihr Besitz und durch die Anerkennung vonseiten des Gesetzes ihr Eigentum. Alle natürlichen Produkte, die durch Kultur (des Bodens und der Tiere) gewonnen werden, fallen in den persönlichen Besitz und können daher gesetzmäßiges Privateigentum sein. Anders verhält es sich mit den Dingen, welche die Natur allein produziert und der Mensch zu finden hat. Es liegt in den Bedingungen des Bergbaues, daß er mit den vereinigten Kräften und Mitteln einer fortdauernden Gesellschaft besser und zweckmäßiger betrieben werden kann als durch den einzelnen; daß daher am besten der Staat den Bergbau besorgen wird und die Produkte desselben Staatseigentum oder natürliches Regal sind. Die Gesetzgebung muß hier im einzelnen die Grenzen zwischen Regal und Privatbesitz bestimmen. Es liegt in der Natur der Jagd, deren nächster Zweck die Sicherung des Ackerbaues ist, daß ihre Arbeit dem zur Last fällt, der die öffentliche Sicherheit zu besorgen hat, also der Obrigkeit; da aber das erlegte Wild zugleich Vorteile gewährt, auf welche die Obrigkeit keinen Anspruch hat, und die Privateigentum sein können, so muß die Obrigkeit die Jagdgerechtigkeit an Privatpersonen veräußern und zu diesem Zweck das äußere Gebiet derselben in einzelne Reviere einteilen. Auch hier wird die Gesetzgebung zu bestimmen haben, wie weit die natürliche Jagdgerechtigkeit des Landeigentümers reicht. Die Produkte des Ackerbaues und der Viehzucht fallen in den Privatbesitz, das Kulturland und die zahmen Tiere können und müssen Privateigentum sein, soweit der Staat keinen Anspruch darauf hat. Alles Eigentum, welches erst durch den Staat gesichert und damit rechtsgültig wird, ist dem Staate verpflichtet; dieser hat daher Anspruch auf einen Teil des Eigentums, auf einen Teil der Produkte. Eine gewisse Abgabe ist der Eigentümer dem Staate schuldig und leistet sie zunächst in Produkten oder Naturalien selbst. Was nach Abzug dieser Abgaben übrig bleibt, hat der Staat als absolutes Privateigentum anzuerkennen und gegen alle Eingriffe anderer zu schützen.[1]

Die Verarbeitung der Naturprodukte zum Dienste der menschlichen Lebenszwecke ist die Aufgabe der Techniker oder Künstler, wie sie Fichte im weitesten Sinne des Wortes nennt. Die öffentliche Arbeit ist not-

---

[1] Ebendas. S. 217–231. Vgl. bes. S. 218 u. 219.

wendig geteilt, nur ein bestimmter Teil der Bürger ist zur Fabrikation ausschließend berechtigt und bildet daher einen geschlossenen Arbeitsstand oder eine Zunft. Da nun die Fabrikation selbst wieder in so viele verschiedene Arbeitszweige sich teilt, so bilden die Fabrikanten so viele verschiedene Zünfte. Die Gewerbefreiheit ist damit ausgeschlossen. Nur diese Bürger haben das Recht, diese bestimmten Fabrikate zu machen; nur von ihnen dürfen die anderen Bürger diese Fabrikate kaufen. Der Staat wird daher Sorge tragen müssen, daß die gelieferten Arbeiten gut und die Fabrikanten zu ihrer Arbeit nicht bloß berechtigt, sondern auch befähigt sind, er wird mithin das Recht dazu nicht ohne Prüfung erteilen dürfen. Zu dieser Prüfung sind bestimmte Regierungskollegien nötig, die am besten mit den Zünften selbst zusammenfallen[1].

Der Fabrikant muß von seiner Arbeit leben können. Dazu braucht er Naturprodukte und muß diese daher durch seine Fabrikate erwerben können. Mithin ist der Tausch zwischen Naturprodukten und Fabrikaten notwendig. Damit aber ein solcher Tausch stattfinden kann, müssen so viel Naturprodukte erzeugt werden, daß auch die Fabrikanten davon leben können: die Zahl der Fabrikanten ist demnach bedingt durch die der Produzenten und durch die Masse der innerhalb des Staates erzeugten Produkte. Auch muß der Tausch in jedem Augenblicke stattfinden können, daher ist ein fortwährender, ununterbrochener Umtausch notwendig, der die besondere Arbeit der Kaufleute erfordert. Nur diese sind zu dieser Arbeit berechtigt, nur sie dürfen Produkte und Fabrikate kaufen und verkaufen und müssen von dieser ihrer Arbeit leben können: ihre Zahl ist daher abhängig von der Zahl der Produzenten und Fabrikanten.

Nun ist der Tausch aber nur möglich, wenn die Produzenten verkaufen. Was sie zu verkaufen haben, ist ihr absolutes Privateigentum, sie haben darüber die ausschließende Verfügung und können daher den Preis so hoch stellen, als sie wollen. Ihre Produkte sind die notwendigsten; können sie den Preis derselben nach Willkür steigern, so liegt es in ihrer Hand, die anderen Bürger in Notstand zu bringen. Aber der Staat darf den Notstand nicht dulden, den die Produzenten hervorrufen können; er muß daher imstande sein, den Preis der Lebensmittel auf ein bestimmtes Maß herabzusetzen, ohne deshalb die Produzenten zu zwingen. Dies kann er nur, wenn er im Verkaufe der zum Leben notwendigen Produkte mit den Produzenten und der zur Arbeit notwendigen Fabrikate mit den Fabri-

[1] Ebendas. § 19. D. S. 231—234.

kanten konkurriert: diese Konkurrenz wird durch Staatsmagazine bewirkt, deren Anlegung dem Gemeinwesen durch die Naturalabgaben der Landbauer möglich gemacht wird. In diese Magazine gehören auch die unentbehrlichen Fabrikate, wie die Arbeitswerkzeuge und die Kleidung[1].

Der Staat kann auf den Preis der Lebensmittel bestimmend einwirken, aber wie will er die Produzenten nötigen, überhaupt zu verkaufen? Er darf in das absolute Eigentumsrecht nicht eingreifen, vielmehr ist er verpflichtet, dasselbe in seinem ganzen Umfange zu schützen, und doch muß er fordern, daß die Lebensmittel verkauft werden, denn der Stoff dieser Produkte ist den anderen Bürgern unentbehrlich. Also ist der Staat genötigt, auf den Stoff des Eigentums Anspruch zu machen, ohne auf das Eigentum selbst Anspruch machen zu dürfen; er muß daher das letztere von seinem Stoff loslösen, d. h. eine Form erfinden, die alles Eigentum oder den Wert aller Objekte repräsentiert: diese Form ist das Geld, das Zeichen, für welches im Staate zu jeder Zeit alles zu haben ist, was man braucht. Die Summe des im Staate umlaufenden Geldes repräsentiert den Inbegriff alles Verkäuflichen auf der Oberfläche des Staates. Beide Größen bleiben in einem beständigen Verhältnis. Ist die Menge des Geldes größer als die der Waren, so werden diese um so teurer und das Geld um so billiger, ebenso umgekehrt. Der Staat macht das Geld, er gibt ihm die Geltung, die daher nur konventionell ist. Je weniger der Stoff, woraus das Geld gemacht wird, unter die Waren gehört oder selbst ein zweckmäßiges und wertvolles Objekt ist, um so zweckmäßiger ist das Geld, es repräsentiert bloß den Wert der Dinge, ohne selbst einen andern Wert als die konventionelle Geltung zu haben. Daher empfiehlt sich das Papier- und Ledergeld, dessen Geltung nur so weit reicht als der Staat, der sie ihm gibt. Zugleich fordert der Weltverkehr die Existenz eines durch seinen Stoff (seltener und wertvoller Metalle) überall gültigen Kaufmittels, d. h. Gold- und Silbergeld: Weltgeld im Unterschiede vom bloßen Landesgelde[2].

3. Das Eigentum.

Das in Geld verwandelte Eigentum ist reines oder absolutes Eigentum: es ist das, was jedem von den Produkten seiner Arbeit übrigbleibt nach Abzug aller dem Staate schuldigen Abgaben und Leistungen. An

[1] Ebendas. § 19. E. S. 234—237. — [2] Ebendas. § 19. F. S. 237—239.

dieses Eigentum hat daher der Staat gar keinen Anspruch; Abgaben vom Geldbesitz sind, wie sich Fichte ausdrückt, „absurd", denn es sind Abgaben von etwas, das erst dann mein ist, nachdem ich alle dem Staate schuldigen Abgaben geleistet habe. Wohl aber hat der Staat die Pflicht, dieses mein Eigentum zu schützen: er hat demnach etwas zu schützen, dessen Bestand er nicht näher kennt, auch zu untersuchen kein Recht hat; er kann daher den Geldbesitz der einzelnen Person nicht direkt, sondern nur indirekt schützen, indem er den Ort sichert, in welchem die Person mit ihrem reinen Eigentum sich ausschließlich aufhält, d. i. ihre Wohnung. Es gibt eine persönliche Freiheitssphäre, welche vom Staate unabhängig und deshalb von ihm nicht angetastet, sondern nur geschützt werden darf: das Privathaus. Jeder ist Herr in seinem Hause, keiner darf mein Haus betreten, ohne daß ich es will; er muß anklopfen und ich herein sagen, bevor er eintreten darf: der Riegel des Hauses ist die Grenze zwischen der Staatsgewalt und Privatgewalt, die öffentliche Gewalt reicht bis zum Schlosse des Hauses, nicht weiter. Der häusliche Verkehr steht nicht unter der Aufsicht des Staates, nicht unmittelbar unter der Hut der Gesetze; seine Sicherheit ruht allein in dem persönlichen gegenseitigen Vertrauen. Hier, wenn irgendwo, muß Treu und Glaube gelten. Eben darum ist das Gastrecht heilig, weil es keine andere Grundlage als diese hat. Ein Mensch, dem Treu und Glaube nichts gelten, ist im häuslichen Leben Gift. Und gegen diese Vergiftung des häuslichen Verkehrs durch ehrlose Personen kann der Staat das Haus nur schützen, soweit er imstande und durch die Gesetze berechtigt ist, die Ehrlosigkeit öffentlich zu kennzeichnen[1].

Das Eigentum entsteht zunächst durch Arbeit, dann durch Übertragung, durch Derelktion von der einen und Akquisition von der anderen Seite. Übertragung kann geschehen durch Kaufkontrakt, Schenkung (Erwerbung ohne Äquivalent) und Testament. Soweit das Eigentum unter die Aufsicht des Staates fällt (darunter fällt alles Eigentum mit Ausnahme des Geldes und der Dinge, welche innerhalb der häuslichen Sphäre liegen, also alles relative Eigentum), muß der Staat wissen, wer Eigentümer ist. Die Veränderung der Eigentümer darf daher nicht ohne öffentliche Anerkennung und Bestätigung stattfinden, die Übertragungsverträge nicht ohne gerichtliche Form.

Die Rechte überhaupt sind bedingt durch das Dasein der Personen in der Sinnenwelt. Dieses persönliche Dasein hört mit dem Tode auf.

[1] Ebendas. § 19. F—H. S. 240—246.

Und doch soll ein Testament, das als solches den Willen eines Toten ausspricht, Rechtskraft und Geltung haben. Es ist nicht der Wille des Toten, sondern des Lebenden, der die Rechtskraft ausübt und in Rücksicht auf sein Vermächtnis (letzten Willen) die Rechtsgültigkeit fordert. Die Überzeugung von der Gültigkeit der Testamente ist ein Gut für den Lebenden und ein Motiv seiner Arbeit. Jeder im Staate ist Eigentümer und will die Überzeugung haben, daß sein Vermächtnis gelten wird, die sichere Überzeugung, die sich nur auf die gesetzliche Geltung der Testamente gründen läßt. Es ist demnach der allgemeine Wille, d. h. der Wille aller einzelnen, der den Testamenten gesetzliche Rechtsgültigkeit verschafft, ohne welche jedes hinterlassene Eigentum herrenloses Gut sein und darum Staatsgut werden würde[1].

II. Der geschlossene Handelsstaat.

Wir kennen jetzt den Umfang und die Beschaffenheit der Rechte, welche die allgemeine Anerkennung fordern und bedürfen, deren Sicherung daher die Aufgabe und den Zweck des Staates ausmacht. Obgleich Fichte seine Theorie vom geschlossenen Handelsstaate nicht in seiner Rechtslehre selbst behandelt hat, so ist sie doch unmittelbar in dieser begründet und nur aus ihr zu verstehen. Darum ist in dem Zusammenhange der Fichteschen Philosophie hier der Punkt, von dieser um die Weltverhältnisse so unbekümmerten Konstruktion zu reden.

Der Staat soll das Eigentum sichern, also auch die Bedingungen, welche dasselbe erzeugen, d. h. Arbeit und Absatz; diese Bedingungen sollen jedem Staatsbürger gesichert sein: also muß auch der Staat diese Bedingungen in seiner Macht haben, unter denen er allein imstande ist, jene Garantie zu leisten. Nun fordern die Lebensbedürfnisse die Arbeit der Produktion, der Fabrikation und des Handels: es ist daher die Teilung der öffentlichen Arbeit in Arbeitszweige und Arbeitsstände notwendig. Die Grundlage des Staates ist ökonomisch, landwirtschaftlich. Nach der Zahl der Produzenten muß sich die der Fabrikanten, nach beiden die der Kaufleute richten: dieses Verhältnis muß der Staat festsetzen und regulieren, sonst kann er die Garantie nicht leisten, welche er leisten soll. Es ist das Gleichgewicht des Verkehrs im Staate, das den Notstand unmöglich macht.

---

[1] Ebendas. § 19. K. S. 255—259.

Dieses Gleichgewicht herzustellen und zu erhalten, muß der Staat die Arbeits- und Erwerbszweige *schließen*: daher Ausschließung der Gewerbefreiheit. Nun soll der Handel den Tausch der Produkte und Fabrikate vermitteln, er ist also bedingt durch die beiden Arbeitszweige der Produzenten und Fabrikanten; werden diese geschlossen, so ist die notwendige Folge davon die Schließung des Handels. Das Gleichgewicht des Verkehrs soll nicht gestört werden dürfen. Setzen wir nun, daß einheimische Produkte und Fabrikate ausgeführt, ausländische eingeführt werden, so entsteht eine solche Störung. Der Handel mit dem Auslande stört das Gleichgewicht: daher Ausschließung des Freihandels wie der Gewerbefreiheit. Wie der Staat in Ansehung der Gesetzgebung und der richterlichen Gewalt ein ausschließendes Ganzes für sich ausmacht, so soll er ein solches Ganzes für sich auch in Ansehung des Handels sein: „*geschlossener Handelsstaat*". Daher Ausschließung nicht bloß des Freihandels, sondern auch der Schutzzölle, welche Defraudationen und Schleichhandel, diesen heimlichen Handelskrieg, zur Folge haben[1].

Die Bedingung des Welthandels ist das Weltgeld: der Staat hebt diese Bedingung auf, indem er Landesgeld einführt. Die Bedingung des geschlossenen Handelsstaates ist die ausreichende Produktion des eigenen Landes und die Pflege der einheimischen Industrie; die erste Bedingung der ausreichenden Produktion ist, daß die Natur des Staatsgebietes dieselbe ermöglicht. Ein Staat, der diese natürlichen Bedingungen nicht hat, entbehrt die Grundlage einer selbständigen Existenz. Fichte nennt diese Bedingung „die natürlichen Grenzen des Staates". Ein geschlossener Handelsstaat ist nur möglich, wenn der Staat seine natürlichen Grenzen hat, d. h. in seinem Lande alle Bedingungen zur ausreichenden Produktion besitzt. Die Mängel der eigenen Landesbeschaffenheit und der einheimischen Arbeit machen den Handel mit dem Auslande notwendig, aber derselbe soll nicht bei den Kaufleuten, sondern in der Hand des Staates sein; dieser allein soll deshalb mit dem Monopole des Welthandels, das er durch ein dazu bestimmtes Handelskollegium verwalten läßt, auch das Weltgeld haben dürfen[2].

Allerdings wird durch eine solche Schließung des Handelsstaates der Verkehr der einzelnen mit dem Auslande gehemmt, der persönliche

---

[1] Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Vorwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik. S. W. Abt. II. Bd. I. Buch I. S. 399—447. Vgl. Buch II. S. 467—475. — [2] Ebendas. Buch III. S. 480—504.

Luxus eingeschränkt und die Lebensannehmlichkeiten vermindert. Aber in demselben Grade wird der Nationalcharakter in seiner Eigentümlichkeit ausgeprägt, der Lebensgenuß und die Sitten vereinfacht. Mit dem Gleichgewichte des Verkehrs wird zugleich der öffentliche Wohlstand erhalten, die Not und damit die Vergehungen aus Not vermindert, die innere und äußere Sicherheit des Staates befestigt. Wo aber bleiben unter der Herrschaft solcher geschlossenen Handelsstaaten die kosmopolitischen Bedürfnisse der Völker, die Interessen der Menschheit und die Beförderung der Humanität? Diese Interessen, antwortet Fichte, liegen nicht im Handel, sondern in der *Wissenschaft*: diese allein macht den Zusammenhang der Menschheit. „Durch diese, aber auch nur durch sie, werden und sollen die Menschen fortdauernd zusammenhängen, nachdem für alles übrige ihre Absonderung in Völker vollendet ist[1]."

Wir brauchen den Widerspruch zwischen dieser Theorie und den modernen Systemen der Gewerbe- und Handelsfreiheit nicht erst hervorzuheben. Fichtes politische Ideen haben etwas Lykurgisches, und die heutige Welt ist und will alles andere lieber sein als spartanisch; aber die eigentlichen Motive, die in jenen Ideen zum Ausdruck gelangen wollen, sind *sozialistischer* Art, und in dieser Richtung hängt Fichtes Politik mit den Bestrebungen unserer Tage näher zusammen als mit den Zuständen, die er selbst vor sich sah. Er will, daß der Staat die Armut unmöglich mache und allen seinen Bürgern Arbeit und Absatz garantiere; er berechtigt deshalb den Staat zu Einschränkungen, welche die Ausschließung der Gewerbe- und Handelsfreiheit zur Folge haben. Man muß diese Folgerungen aus ihren nächsten Motiven beurteilen und nicht meinen, daß die Prinzipien der Wissenschaftslehre selbst mit der Geltung dieser sozial-ökonomischen Theorie solidarisch verknüpft sind.

III. Die peinliche Gesetzgebung.

1. Ausschließung und Abbüßung. Das Strafgesetz.

Der Staat sichert das Recht durch das Gesetz. Jede gesetzwidrige Handlung ist eine Nichtanerkennung des Gesetzes und als solche im Widerstreit mit der Grundbedingung des staatsbürgerlichen Lebens, sie hebt den Vertrag auf, welcher den Staat zum Schutze des Bürgers verpflichtet. Wer gesetzwidrig handelt, steht nicht mehr unter dem Gesetze, er ist außer

[1] Ebendas. Kap. VIII. S. 512.

demselben, außer der Rechtssicherheit, also so gut wie rechtslos, exlex (vogelfrei). Nun aber ist der Zweck des Staates die Sicherung und darum Erhaltung der einzelnen, soweit es die öffentliche Sicherheit erlaubt. Wenn es daher ein Mittel gibt, wodurch jene Ausschließung, welche der Vernichtung gleichkommt, vermieden werden kann, ohne die öffentliche Sicherheit zu gefährden, so wird es dem Staatszweck entsprechen, dasselbe an die Stelle der Ausschließung zu setzen. Dieses Mittel ist die Abbüßung: Abbüßung im Staate statt Ausschließung aus dem Staate. Natürlich darf es nicht die Willkür sein, welche der Ausschließung die Abbüßung vorzieht, weder die Willkür des einzelnen noch die der Staatsgewalt. Die Abbüßung ist vorgedacht im Gesetze. Jede gesetzwidrige Handlung soll, wenn es die öffentliche Sicherheit zuläßt, im Staate abgebüßt werden dürfen; der Verbrecher hat das Recht, statt der Ausschließung die Abbüßung zu verlangen; der Staat hat die Pflicht, sie ihm aufzuerlegen. Dieser „Abbüßungsvertrag" gehört in den Staatsbürgervertrag und bildet einen Teil desselben[1].

Das Gesetz erklärt: wer gewisse gesetzwidrige Handlungen begeht, soll dieselben auf bestimmte Weise abbüßen; es droht die Abbüßung an, um die gesetzwidrige Handlung zu verhüten. Wird sie dennoch begangen, so muß jene Androhung ausgeführt werden, weil sonst das Gesetz kein Gesetz wäre. Die Ausführung ist die Strafe. Das Gesetz, welches die Strafe androht und bestimmt, ist das Strafgesetz und seine Macht die Strafgewalt, die mit der Staatsgewalt zusammenfällt. Die bürgerliche Gesetzgebung wird geschützt durch die peinliche, die dem gesetzwidrigen Willen das Gegengewicht hält[2].

Durch die Abbüßung wird die Ausschließung vermieden, die, auf alle Fälle der Gesetzesübertretung angewendet, dem Staatszwecke zuwider sein würde. Indessen gibt es Fälle, in denen der Staatszweck oder die öffentliche Sicherheit die Ausschließung fordert. Nicht in allen Fällen also ist die Abbüßung anwendbar, und ihre Anwendung ist nicht überall, wo sie stattfindet, dieselbe. Wie weit erstreckt sich die Möglichkeit der Abbüßung? Wie weit reicht das Strafrecht? Das Prinzip des Strafgesetzes überhaupt ist schon festgestellt: wer fremde Rechte verletzt, verletzt eben dadurch sich selbst; die notwendige und unfehlbare Wirkung seiner dem anderen schädlichen Handlung ist sein eigener Schaden. Wie die Ursache,

[1] Grundlg. des Naturrechts. Teil II. Abschn. II. § 20. (S. W. Abt. II. Bd. I.) S. 260. — [2] Ebendas. S. 261—263.

so die Wirkung. Er wird einen ebenso großen Verlust erleiden müssen, als er dem anderen durch seine Handlung zugefügt hat. Das Prinzip der Strafe ist das des gleichen Verlustes (poena talionis). Wie weit reicht dieses Prinzip? Auf welche Vergehungen ist es anwendbar?

2. Die Arten des Verbrechens und der Strafe.

Wir müssen die Arten und Grade der Gesetzesübertretung unterscheiden, um die Grenze und Art der Abbüßung zu bestimmen. Wir unterscheiden den materialiter und formaliter rechtswidrigen Willen: jener schadet dem anderen entweder aus Unachtsamkeit oder um des eigenen Vorteils willen; dieser schadet, um zu schaden. Das Gesetz bezweckt die Sicherheit aller, darum die jedes einzelnen. Wer daher den Schaden des anderen bezweckt, will das Gegenteil des Gesetzes; ein solcher ist absolut gesetzwidrig und begeht in seiner Handlung ein Verbrechen gegen den Staat selbst, der dadurch entweder unmittelbar oder mittelbar getroffen wird: im ersten Fall ist das Verbrechen politischer, im zweiten privater Natur. Auch das letztere ist Verbrechen gegen den Staat. Da der Staat jeden seiner Bürger zu schützen hat, so ist jede einem Bürger absichtlich zugefügte Beschädigung eine Verletzung des Staates selbst, denn sie macht, daß dieser in Ansehung des Beschädigten seine Pflicht nicht hat erfüllen können. Die politischen Verbrechen gefährden direkt die Existenz des Gemeinwesens. Ihr Zweck ist die Vernichtung des Staates entweder durch die Staatsgewalt selbst, die zum Schaden des Staates handelt, oder durch eine andere Macht, die sich gegen ihn erhebt: im ersten Fall ist das Verbrechen *Hochverrat*, im zweiten *Rebellion*; der Hochverrat ist seinem Begriff nach nur durch die Obrigkeit selbst möglich, die Rebellion nur durch Privatpersonen.

Auf den materialiter rechtswidrigen Willen ist die Abbüßung ohne weiteres anwendbar. Die Vergehungen aus Unachtsamkeit und Eigennutz zielen nicht unmittelbar auf die Vernichtung des Gesetzes, sie fallen darum unter, nicht außer das Gesetz und können deshalb abgebüßt oder gestraft werden. Hier ist die Strafe nach dem Prinzip des gleichen Verlustes anwendbar. Wer den anderen aus bloßer Unachtsamkeit beschädigt, hat den Schaden selbst zu tragen: seine Strafe ist der volle Schadenersatz. Wer den anderen aus Eigennutz beschädigt, hat erstens den angerichteten Schaden und zweitens den Eigennutz zu büßen: daher trifft ihn als Strafe der volle Schadenersatz und außerdem ein Vermögensverlust, dessen Größe

dem verübten Schaden gleichkommt. Hat der Übeltäter nicht genug, um die Buße zu zahlen, so bleiben als Äquivalent nur seine Kräfte übrig, um jene abzuarbeiten. Die als Buße auferlegte Arbeit geschieht natürlich unter Aufsicht des Staates, also in besonders dafür bestimmten Häusern (Arbeitshäusern), wodurch für die Dauer der Arbeitszeit auch der Verlust der Freiheit bedingt wird[1]. Dagegen kann der formaliter böse Wille, der das Gemeinwesen, d. h. den Staat selbst mittelbar oder unmittelbar vernichten will, unmöglich im Staate bleiben. Staat und Staatsverbrecher sind unversöhnliche Gegensätze, hier gibt es daher kein anderes Mittel als die Ausschließung des Verbrechers. Die letztere kann nicht vermieden werden, die Frage ist nur, ob sie begrenzt und unter einer gewissen Bedingung der Ausgeschlossene je wieder in den Staat aufgenommen werden darf? Gibt es eine solche Bedingung, so liegt es im Interesse der Erhaltung der einzelnen, also auch im Interesse des Staates, sie anzuwenden und dadurch die Ausschließung strafrechtlich zu modifizieren.

Solange der verbrecherische und staatsgefährliche Wille dauert, ist die Ausschließung notwendig, aber es ist nicht notwendig, daß dieser Wille derselbe bleibt; es ist möglich, daß er sich ändert und von seiner gesetzwidrigen Gesinnung sich wieder zu der gesetzmäßigen bekehrt. Diese Veränderung ist Besserung, nicht im moralischen, sondern im politischen Sinne. Um diese allein kümmert sich der Staat: um die Gesetzmäßigkeit, nicht um die Moralität des Willens. Motiv der Moralität ist die Pflicht um der Pflicht willen, Motiv der Gesetzmäßigkeit ist die Liebe zu dem eigenen Wohl, die Sorge für die eigene Sicherheit. Man wahrt die eigenen Rechte am besten, wenn man kein fremdes verletzt; man lebt am sichersten, wenn man gesetzmäßig handelt: diese Einsicht macht die politisch gute Gesinnung, und deren Annahme die *politische* Besserung des Verbrechers. Wer sein eigenes Interesse richtig versteht, kann nicht gesetzwidrig handeln. Der Grundsatz der Sittenlehre sagt: liebe die Pflicht über alles! Der Grundsatz des Staates heißt: liebe dich selbst über alles und deine Mitbürger um deiner selbst willen. Politische Besserung ist Rückkehr zur Sorge für die eigene Sicherheit.

In dieser Bedingung liegt die Grenze der Ausschließung: der Staat, indem er den Verbrecher ausschließt, macht zugleich den Versuch, ihn zu bessern; er stößt ihn daher nicht aus, sondern sperrt ihn von der übrigen Gesellschaft ab; er schließt ihn aus, indem er ihn so einschließt, daß er

[1] Ebendas. S. 271 u. 272.

unmöglich noch schaden kann. Aber die Gefängnisse werden zugleich Besserungsanstalten, Zuchthäuser im wirklichen Sinn sein müssen, in denen durch die strenge Gewohnheit der Ordnung, der Arbeit und des Erwerbs der verbrecherische Wille gezüchtigt, diszipliniert, zur politischen Besserung getrieben wird. Ist er unverbesserlich, so trifft ihn nach einem bestimmten Termin die gänzliche Ausschließung[1].

3. Die Todesstrafe.

Es gibt nur *einen* Fall, in welchem das Verbrechen weder durch gleichen Verlust gebüßt noch der Verbrecher durch zeitweise Ausschließung gebessert werden kann: das ist der absichtliche, prämeditierte *Mord*. Dieses Verbrechen hebt die Möglichkeit der bürgerlichen Koexistenz auf. Den Mörder dieser Art trifft daher die absolute Ausschließung: er ist vollkommen rechtlos und außer dem Gesetz. Der Staat erklärt ihn kraft des Gesetzes für rechtlos, er bricht über ihn den Stab, d. h. er zerreißt den Vertrag, der ihn mit dem Verbrecher verknüpft hat. So weit reicht das Gesetz und die richterliche Gewalt des Staates, nicht weiter. Wo das Gesetz aufhört, da hört der Staat auf. Wer außer dem Gesetz ist, dem steht der Staat nicht mehr als Staat gegenüber, sondern als physische Macht. Was daher der Staat mit dem ausgestoßenen Mörder weiter tut, das tut er nicht mehr als Staat, sondern als physische Gewalt. Wer rechtlos ist, der hat keine Rechte, und ihm gegenüber gibt es keine. Es gibt daher kein Recht, den Mörder zu töten; es gibt auch keines, ihn nicht zu töten, denn er ist bürgerlich vernichtet.

Es gibt kein Recht, ihn zu töten, aber möglicherweise einen *Grund*, wenn es nämlich kein anderes Mittel gibt, den Mörder unschädlich zu machen. Und unschädlich muß er gemacht werden. Dann ist sein Tod nicht Strafe, sondern Maßregel, Sicherungsmaßregel. Wenn diese Maßregel der Staat vollzieht, so tötet er nicht als Richter (denn es gibt kein Recht zu töten), sondern als Polizei: er tötet aus *Not*. Dann vollziehe er die Maßregel, wie man das Notgedrungene tut, nicht als Gegenstand des öffentlichen Schauspiels, sondern als etwas, dessen man sich schämt, und das man daher den Augen der Menge verhüllt; die Barbarei des Schauspiels und der Marter sei davon ausgeschlossen. Die Tötung des Mörders fällt nicht unter das öffentliche Recht, sondern unter die notwendigen Übel. Am besten freilich, wenn man solche Übel vermeiden kann;

[1] Ebendas. S. 272—277.

das einzige Mittel, die Tötung zu vermeiden, wäre ewige Landesverweisung mit der Unmöglichkeit, jemals zurückzukehren, mit der offenkundigen und unauslöschlichen Bezeichnung des Mörders, d. h. mit dem Brandmal[1].

Der Tod ist keine Strafe, der Begriff der Todesstrafe daher ungereimt. Hier setzt Fichte seine Theorie mit vollem Recht der Kantischen entgegen: bei Kant gilt die Strafe als Zweck, bei Fichte als Mittel; jener setzt die Strafe in die Vergeltung, dieser in die Verhütung. Abbüßung, Besserung, d. h. in die Sicherung des Gesetzes. Das Vergeltungsprinzip erklärt: „Auge um Auge, Zahn um Zahn". Daraus folgt die Notwendigkeit der Todesstrafe: der Mörder hat den Tod verdient, er hat getötet, also werde er getötet! Hier ist die Verwirrung. Die Vergeltung ist ein moralischer Begriff, kein juristischer, kein staatsrechtlicher, kein strafrechtlicher; die Vergeltung ist bei der göttlichen Gerechtigkeit, nur bei ihr, sie erfolgt kraft der moralischen Ordnung der Dinge, mit welcher die politische keineswegs zusammenfällt. Kein Mensch wird leugnen, daß der Mörder den Tod verdient, daraus folgt noch lange nicht, daß der Staat das Recht hat, ihn zu töten, es müßte sich denn der Staat für die moralische Weltordnung, d. h. für eine Theokratie halten. Das alttestamentliche Wort: „Auge um Auge, Zahn um Zahn" galt in einer Theokratie, aber der Rechtsstaat ist nicht theokratisch, er ist darum auch nicht befugt zu vergelten und nicht berechtigt zu töten[2].

Es gibt zwei Arten der Strafe: die eine gründet sich auf den Vertrag, die andere auf die Vernichtung (Nullität) des Vertrages; jene besteht in der Abbüßung und zeitweisen (relativen) Ausschließung, diese in der gänzlichen (absoluten) Ausschließung. Die letztere allein trifft den Mörder und nur ihn.

IV. Verfassung und Polizei.

Die Rechtsgemeinschaft wird gesichert durch das Zivilgesetz, dieses durch das Strafgesetz, die Geltung beider durch die Macht der öffentlichen Gerechtigkeit, welche selbst gesichert wird durch die Verantwortlichkeit der Staatsgewalt, d. h. durch die Verfassung (Konstitution). Diese erlaubt verschiedene Arten und Formen. Welche davon am besten angewendet wird, das hängt von den gegebenen Verhältnissen des Landes

[1] Ebendas. II. § 20. V. a—f. S. 277—282. — [2] Ebendas. S. 282—284. Vgl. S. 262.

und Volkes ab und ist daher keine Frage der reinen Rechtslehre, sondern der Politik, welche die Rechtsprinzipien unter empirischen Bedingungen zu verwirklichen und darum die Zweckmäßigkeitsfragen zu lösen hat, welche die Form der Regierung, die Ernennung der Obrigkeit, die Art der Abgaben, den Gang des gerichtlichen Prozesses, die Wahl und Bestimmung der Ephoren usf. betreffen[1].

Der absolute Staatszweck ist die öffentliche Sicherheit, der Staat hat die Pflicht, jede Verletzung der Sicherheit durch Unglück und Unrecht zu verhüten, jedes begangene Unrecht zu bestrafen. Diese Pflicht muß er erfüllen können und die dazu nötige Gewalt haben, eine Gewalt, deren besondere Aufgabe die Ausübung der Schutzpflicht und die Auffindung jedes Schuldigen ist, der das Gesetz verletzt hat: diese zur Erfüllung des Staatszweckes schlechthin notwendige Gewalt, welche die öffentliche Sicherheit in ihrem ganzen Umfange zu beaufsichtigen, jeden Schaden zu verhüten, jedes Verbrechen zu entdecken, jeden Schuldigen aufzufinden hat, ist die Polizei, das stets wachsame Argusauge des Staates, das nie geschlossen sein darf. Was hilft das Strafgesetz, wenn man den Schuldigen nicht hat? Was gilt die richterliche Gewalt ohne die polizeiliche? Die bürgerlichen Gesetze fordern die polizeilichen. Jene strafen, diese verhindern das Verbrechen und beugen den Handlungen vor, welche das Strafgesetz bedroht; sie verbieten die Mittel, welche das Verbrechen begünstigt, das Zivilgesetz straft den Meuchelmord, das Polizeigesetz verbietet die Windbüchse[2]. Die Polizei soll jeden Schuldigen ohne Ausnahme entdecken: das ist ihre durch den Staatszweck gebotene unbedingte Pflicht. Der Schuldige kann jeder sein; die erste Bedingung ist daher, daß die Polizei jeden kennt, der sich im Staate aufhält, daß sie das Recht und die Pflicht hat, jede Person zu legitimieren. Dies ist nur möglich durch die genauesten Paßgesetze, die jedem gebieten, seinen Paß mit sich zu führen und diesen so einzurichten, daß er die Person unfehlbar identifiziert (genaue Personalbeschreibung, Porträt des Inhabers) und nicht oder nur äußerst schwer verfälscht werden kann (Einführung eines besonderen Paßpapiers, welches nur die Regierung besitzt). Es gibt zwei Verbrechen, welche der Sicherheit des Eigentums außerordentlich gefährlich und gewöhnlich schwer zu entdecken sind: falsche Wechsel und Falschmünzerei. Fichte will in der von ihm vorgeschlagenen Paßordnung das Mittel gefunden haben, welches der Polizei in beiden Fällen die Auffindung der Schuldigen mög-

[1] Ebendas. III. § 21. Nr. 1. S. 286—291. — [2] Ebendas. Nr. 2. S. 291—295.

lich und leicht macht. So ernstlich ist hier die Wissenschaftslehre in die Paßordnung vertieft, daß im einzelnen gezeigt wird, wie das Paßsystem anzuwenden und in Ansehung der Wechselordnung und des Ankaufes der zur Falschmünzerei dienlichen Stoffe zu brauchen sei. Das beste Mittel der Sicherheit im Staat ist die durchgängige Ordnung des öffentlichen Lebens und Verkehrs. Je geordneter und polizierter der Staat ist, um so sicherer ist alles im Staat, um so weniger ist die Polizei zu fürchten, und um so weniger daher eine geheime notwendig[1].

V. Summe der Rechtslehre.

Hiermit ist die Rechtslehre erschöpft und alles entwickelt, was die Rechtsgemeinschaft in dem ganzen Umfange ihres Gebietes zu ihrer Geltung und Sicherheit fordert. Wir fassen den Entwicklungsgang in eine summarische Übersicht, welche bloß die Hauptpunkte und den Fortschritt von einem Gliede zum anderen hervorhebt.

Das Ich ist nur möglich unter der Bedingung einer freien Wirksamkeit, die es sich selbst zuschreibt. Zu dieser Selbstbestimmung muß es bestimmt, d. h. aufgefordert werden. Die Ursache dieser Aufforderung kann nur ein vernünftiges Wesen außer dem Ich, d. h. ein anderes Ich sein. Also fordert das Ich die Koexistenz vernünftiger Wesen, ihre gegenseitige Anerkennung als freie Wesen, die wechselseitige Ausschließung ihrer Freiheitssphären, d. h. die Rechtsgemeinschaft. Diese fordert, daß jedes Ich sich setzt als ausschließende, darum begrenzte Freiheitssphäre, d. h. als Person, als individuelles, körperliches, leibliches, sinnliches Ich: die Rechtsgemeinschaft fordert die Koexistenz der Personen in der Sinnenwelt.

Die Bedingungen zum Dasein der Person in der Sinnenwelt sind die Urrechte. Diese können, aber dürfen nicht verletzt werden, sie sollen gesichert sein: ihre Sicherung ist das Zwangsrecht, die Einrichtung einer zwingenden Macht durch den gemeinsamen Willen, die Herrschaft der Gesetze, d. h. der Staat. Der Staat fordert die Staatsgewalt, die Gerechtigkeit fordert die Verantwortlichkeit der Staatsgewalt (Verfassung), die Bildung des Ephorats, die Unabhängigkeit des Ephorats von der Exekutive. Innerhalb des Rechtsstaates werden die Urrechte gesichert durch das Zivilgesetz: Garantie des Eigentums, des Rechtes auf Arbeit und Absatz, die Teilung und Schließung der Arbeitszweige, die Schließung

[1] Ebendas. S. 295—303.

des Handels. Das Zivilgesetz wird gesichert durch das Strafgesetz, welches Abbüßung und Ausschließung (relative und absolute) fordert. Die öffentliche Sicherheit selbst wird durch das Polizeigesetz gesichert: die Wahrung der durchgängigen Ordnung des Lebens im Staate.

Elftes Kapitel.

Das Ehe- und Familienrecht. Das Völker- und Weltbürgerrecht.

I. Die Deduktion der Ehe.

Alle menschlichen Gemeinschaften, ausgenommen die rein moralischen, die in den gegenseitigen Gesinnungen des Vertrauens, der Freundschaft usf. bestehen, fordern und bedürfen zu ihrer Begründung oder zu ihrem Schutz die Rechtsform; entweder werden sie durch den Rechtsbegriff gemacht, oder dieser setzt sie voraus und wird auf die schon vorhandene und ohne ihn erzeugte Gemeinschaft bloß angewendet. Der Staat gründet sich auf das Rechtsverhältnis. Im Unterschiede von der staatsrechtlichen Verbindung finden wir innerhalb des Staates das Leben der Familie, außerhalb desselben das Leben der Völker. Hier entsteht nun die Frage: inwieweit ist auf das Leben der Familie und auf das der Völker, zuletzt auf die ganze Menschheit der Rechtsbegriff anwendbar? Wie ist Familienrecht, Völkerrecht, Weltbürgerrecht möglich?

Wir haben schon gesehen, wie innerhalb des Staates das häusliche Leben eine geschlossene, von der öffentlichen Gewalt und Aufsicht unabhängige Sphäre für sich beschreibt. Der Kern des häuslichen Lebens ist die Familie und deren Grundlage die Ehe. Der Rechtsbegriff kann die Ehe und Familie nicht machen, beide sind keine juridische, sondern eine natürliche und sittliche Gemeinschaft, die der Rechtsbegriff voraussetzt, und auf welche als auf etwas Gegebenes die Rechtsformen angewendet werden. So entsteht in Ansehung der Ehe das Eherecht. Um aber bestimmen zu können, welche Rechtsform auf die Ehe paßt und worin das Recht derselben besteht, muß man vor allem wissen, was die Ehe selbst ist, oder welche notwendige Art menschlicher Gemeinschaft sie bildet? Die erste Aufgabe ist daher die Deduktion der Ehe[1].

[1] Grundlage des Naturrechts. Erster Anhang: Grundriß des Familienrechts. Abschn. I. S. 304—318.

1. Die beiden Geschlechter.

Das Selbstbewußtsein (Persönlichkeit) fordert den lebendigen Körper, die leibliche Individualität, die organische Natur, welche selbst wieder die Erhaltung der Gattung, der Fortpflanzung der Individuen durch die Wirksamkeit der bildenden Kraft verlangt. Wären die Bedingungen zu dieser Wirksamkeit immer vorhanden, so müßte die bildende Naturkraft unaufhörlich wirken und ein beständiges Übergehen, ein fortwährender Wechsel der Formen stattfinden, wobei es zu keiner bestimmten Gestaltung, zu keiner wirklichen Individualität kommen könnte. Daher darf die bildende Kraft nicht immer wirksam und die Bedingungen ihrer Wirksamkeit dürfen nicht immer vorhanden sein. Diese Wirksamkeit muß stattfinden, sobald die Bedingungen, kraft deren die bildende Natur oder die Gattung wirkt, beisammen (vereinigt) sind; daher müssen die letzteren getrennt oder voneinander abgesondert existieren und erst durch ihre Vereinigung die erzeugende Tätigkeit ausüben: ihre Vereinigung ist die Wirksamkeit der Gattung, ihre Trennung ist die Sonderung der Geschlechter. Es ist daher notwendig, daß die Gattung sich in Geschlechter scheidet, um ihre Wirksamkeit an Bedingungen zu knüpfen, die nicht immer vereinigt sind[1].

Es muß ein Geschlecht geben, welches die Bedingungen zur Bildung eines neuen Individuums in sich enthält, und ein zweites, welches die Bildungskeime befruchten und zur Entwicklung bringen kann: dieses Geschlecht ist das männliche, jenes das weibliche; das männliche ist zeugend, das weibliche empfangend; jenes ist in der Hervorbringung neuer Individuen der tätige, dieses der leidende Faktor. Die bildende Naturkraft der Gattung muß als Streben oder Tendenz (Trieb) jedem der beiden Geschlechter inwohnen: als Geschlechtstrieb, der Befriedigung fordert. An diesen Trieb ist die Erhaltung der Gattung geknüpft, in der Befriedigung desselben verhält sich das männliche Geschlecht tätig, das weibliche leidend.

Nun ist in dem sinnlichen Ich beides gegenwärtig: Selbstbewußtein und Naturtrieb, Vernunft und Geschlechtstrieb, beide gehören zu den Bedingungen der menschlichen Natur, daher müssen sie im Wesen derselben vereinigt und diese Vereinigung selbst eine notwendige und ursprüngliche sein. Anders aber verhält sich zum Selbstbewußtsein die Befriedigung des männlichen Geschlechtstriebes, anders die des weiblichen; Tätigkeit entspricht, Leiden dagegen widerspricht dem Selbstbewußtsein:

[1] Ebendas. § 1. S. 305 u. 306.

darum kann sich das männliche Selbstbewußtsein wohl die Befriedigung des Geschlechtstriebes zum Zweck machen, niemals das weibliche. Die Befriedigung des Geschlechtstriebes als Zweck widerspricht der weiblichen Natur, ihrem Selbstbewußtsein, ihrer Vernünftigkeit, ihrem geistigen Wesen. In diesem Punkte liegt das Problem[1].

2. Das Selbstbewußtsein und der Geschlechtstrieb.

Das Selbstbewußtsein und die Befriedigung des Geschlechtstriebes sind der weiblichen Natur beide notwendig, ebenso notwendig ist ihre Vereinigung. Nun kann sich das weibliche Selbstbewußtsein die Befriedigung des Geschlechtstriebes unmöglich zum Zweck machen; daher muß in ihr der Geschlechtstrieb eine Form annehmen, die seine Befriedigung in völliger Übereinstimmung mit dem Selbstbewußtsein ermöglicht. Was das Weib vermöge ihrer Natur befriedigen will, darf für sie nicht der Geschlechtstrieb sein, vielmehr muß dieser ihr in einer anderen Gestalt erscheinen, nicht etwa durch Reflexion oder durch Täuschung, sondern in völlig natürlicher und notwendiger Weise: in einer Form, die auch Naturtrieb ist, weiblicher Naturtrieb, der charakteristische Trieb der weiblichen Natur, der Trieb, welchen in der Welt das Weib allein hat. Was ist das für eine Form, für ein notwendiger, ursprünglicher Trieb?

In diesem Punkte sind die beiden Geschlechter grundverschieden. Der Mann kann sich die Befriedigung des Geschlechtstriebes zum Zweck machen, er darf sich diesen Zweck gestehen und seinen Trieb mit Selbstbewußtsein befriedigen, das Weib nie, es darf sich den Geschlechtstrieb nicht gestehen und muß ihn doch haben. Es ist nicht Erziehung und Reflexion, sondern ihre eigene Natur, die sie davon zurückhält: eben darin besteht das ewige Naturgesetz der weiblichen Schamhaftigkeit. Der Mann kann freien, nie das Weib. Wenn ein Mann freit und eine abschlägige Antwort empfängt, so ist das erträglich, denn die abschlägige Antwort des Weibes erklärt bloß: ich will mich dir nicht unterwerfen. Wenn aber ein Weib freit und eine abschlägige Antwort erhält, so ist sie erniedrigt. Die Antwort heißt: du hast dich mir unterworfen, ich aber nehme deine Unterwerfung nicht an. Die Frage, ob das Weib nicht ebenso gut wie der Mann das Recht zu freien habe, ist eine müßige Frage, ebenso müßig, als wenn man fragen wollte, ob der Mensch ein Recht habe, zu fliegen? Warten wir mit der Rechtsfrage, bis er fliegt. Ebenso warte

[1] Ebendas. §§ 2 u. 3. S. 306—309.

man mit jener anderen Rechtsfrage, bis die Weiber freien. Bis jetzt tun sie es nicht. Was sie zurückhält, ist kein äußerer Zwang; niemand hindert sie. Es ist ihre eigene Natur, die nicht zuläßt, daß sie das Freien als solches zu ihrem Zwecke machen[1].

Was der Naturtrieb des Weibes fordert, ist die Hingebung an einen Mann; sie will sich ihm hingeben, nicht um ihretwillen, sondern um des Mannes willen; sie gibt sich ihm hin und für ihn: diese Hingebung für einen anderen ist Aufopferung, die Aufopferung aus Naturtrieb ist Liebe; daher ist die Liebe jener Naturtrieb, dessen Form der weibliche Geschlechtstrieb notwendig und unwillkürlich annimmt. Sie hat das Bedürfnis zu lieben. Indem sie sich einem Manne hingibt, will sie nicht ihren Geschlechtstrieb, sondern ihr Herz befriedigen: diese Befriedigung ist der ihr eigentümliche, bewußte Zweck, den sie erfüllt als ihr Naturgesetz. Die Liebe ist ihre Tat und ihr Selbstbewußtsein: sie ist die einzige Form, in welcher die Befriedigung des Geschlechtstriebes mit dem weiblichen Selbstbewußtsein vollkommen harmoniert. Diesen Trieb hat nur das Weib, nur das Weib liebt, nur durch sie kommt die Liebe unter die Menschen. In der Liebe des Weibes ist Trieb und Selbstbewußtsein, Natur und Vernunft wirklich eines; diese Liebe ist der innigste Vereinigungspunkt beider, der einzige, den es gibt: darum ist diese Liebe unter allem Natürlichen das Vortrefflichste.

Das Weib gibt sich dem Manne aus Liebe hin, sie gibt sich hin für ihn, nur für ihn, für diesen einen, der für sie der einzige ist, auch notwendig der einzige bleibt. Denn wenn sie sich je noch einem anderen hingeben könnte, so wäre jener ja nicht der einzige, sondern nur der erste, nur so lange der beste, als er der erste war, es war dann der erste beste, und ihre Hingebung nicht Aufopferung und Liebe, sondern Hingebung entweder aus Reflexion (für gewisse Zwecke) oder aus Geschlechtstrieb, in beiden Fällen im Widerstreite mit der Natur des Weibes und diese erniedrigend. Die echte Hingebung des Weibes ist notwendig ausschließend, unbedingt und für immer. Es gibt nichts, das von dieser Hingebung ausgenommen sein könnte, es gibt keinen Vorbehalt, denn was immer das Weib sich vorbehielte, würde ihr mehr gelten als ihre Person, und damit wäre ihre persönliche Hingebung entwürdigt. Sie gibt dem einen ausschließend und für immer ihr ganzes Dasein: so will es die Liebe, welche sonst nicht Liebe wäre. Das Leben des Weibes soll ohne Rest in den Mann aufgehen, und

[1] Ebendas. § 3. Nr. 2. S. 309.

es ist deshalb eine schöner und richtiger Ausdruck dieses Verhältnisses, daß die Frau nicht mehr ihren Namen führt, sondern den des Mannes[1].

Wie aber wird der Mann, wenn er seiner Natur gemäß handeln will, diese Hingebung erwidern? Das erste ist, daß er die Aufopferung und Liebe des Weibes in ihrem ganzen Umfange erkennt und würdigt; daß er einsieht, wie sich dieses Weib freiwillig in seine Macht gegeben hat, alle ihre äußeren Schicksale, ihre ganze innere Seelenruhe. In ihre Hingebung an diesen Mann hat die Frau ihren ganzen Wert, ihr ganzes Selbstbewußtsein gelegt. Wenn sie sich in diesem Punkte je erniedrigt fühlen müßte, so wäre grenzenlos, wie ihre Hingebung, ihr Elend. Wenn der Mann einer solchen Liebe für ihn nicht würdig ist, so ist es um das Selbstgefühl der Frau geschehen, das entweder zu niedrig ist, um den Verlust seiner Würde zu empfinden, oder in dem Bewußtsein der Erniedrigung zugrunde geht.

Mit der Einsicht, welche das männliche Selbstbewußtsein fordert, muß sich der Mann dieses Verhältnis klarmachen und bis auf den Grund durchschauen. Er erkennt und würdigt die Hingebung der Frau, versteht, was sie will, und geht in diesen Willen ein. Dies ist die erste seinem Selbstbewußtsein gemäße Empfindung, womit der Mann die Liebe der Frau erwidert: er will, daß in der Liebe zu ihm die Frau wirklich ihr Herz befriedigt, daß sich der innerste und tiefste Trieb ihrer Natur in dieser Hingebung an ihn vollkommen erfüllt. Das geschieht nicht, wenn der Mann, durch die Liebe der Frau nicht gerührt, sondern geblendet, sich ihr unterwirft und aus Schwäche sich beherrschen läßt; dadurch wird das Selbstgefühl der Frau verfälscht und das ganze Verhältnis der beiden Geschlechter verdorben. Die Frau will ihr Selbgefühl in ihrer Hingebung haben, nicht in ihrer Herrschaft, sie will von diesem Manne beherrscht sein, das ist ihr Stolz, welchen der Mann ihr nicht nehmen darf. Ebensowenig aber darf er die Frau unterdrücken und seine Herrschaft gegen sie brauchen, als ob sie sein willenloses Werkzeug wäre: dies hieße die freiwillige und gänzliche Hingebung der Frau mit gewaltsamer Unterdrückung erwidern, was wie die Faust auf das Auge passen würde. Sich als den Gewaltigen zeigen, den Herrn spielen, wo man es kann ohne jeden Widerstand, ohne alle Kraft, ohne jede Regung des Mutes! Es gibt nichts, das kleinlicher, niedriger, unmännlicher wäre! Der unwürdigste Gegenstand weiblicher Hingebung ist ein Mann, der ein Schwächling oder ein Nichts-

[1] Ebendas. §§ 4—6. S. 310—313.

würdiger ist. Es gibt nichts, das einer Frau in ihrem Innersten verächtlicher scheinen muß, als ein solcher Mann, das Gegenteil aller echten Männlichkeit, aller Kraft, aller Großmut.

Die erste Form der männlichen Empfindung, welche die aufopfernde Liebe der Frau annimmt und erwidert, ist die Großmut, die aus einer tiefen Rührung hervorgeht. Er will der Mann sein, welchem die Frau aus ihrem innersten Triebe sich hingeben darf, ganz und für immer, er will der sein, welchen die Frau zu ihrem einzigen Lebenszwecke macht, er erkennt und durchschaut den Willen der Frau bis auf den Grund und macht diesen Willen mit vollem Bewußtsein zu dem seinigen, zu einer festen und unerschütterlichen Aufgabe seines Lebens. So wird der männliche Wille eines mit dem weiblichen, die Wünsche der Frau werden die Absichten des Mannes, er spricht sie aus und erfüllt sie als die seinigen. So nimmt der Mann die Seele der Frau in sich auf, und die großmütige Empfindung wird mehr und mehr eine zarte. In dieser zärtlichen Gemeinschaft vollendet sich der Umtausch der Herzen. Die Liebe der Frau teilt sich dem Manne mit und läutert seine Empfindungen. Er muß achtungswert sein wollen, denn was wäre die Frau, wenn er es nicht wäre? Wie könnte er für sie der liebenswürdigste seines Geschlechts sein, wenn er nicht unbedingt achtungswert, nicht in der Tat ein wirklicher Ausdruck männlicher Tüchtigkeit wäre? Soll das Geschlechtsverhältnis zwischen Mann und Frau der selbstbewußten Natur beider entsprechen, so fordert es von der weiblichen Seite Aufopferung für den Mann aus Trieb, d. h. Liebe, und von der männlichen Aufopferung mit Bewußtsein, d. h. Großmut[1].

3. Die Vereinigung der Geschlechter.

Eine solche Verbindung beider Geschlechter ist deren wirkliche Ergänzung und Einheit, die Gattung selbst, die Verwirklichung des ganzen Menschen: sie ist die vollkommene Vereinigung zweier Personen beider Geschlechter, begründet durch den Geschlechtstrieb, vollendet durch den Wechseltausch der Herzen, durch eine Willenseinheit, in welcher die Frau die echten Bedingungen der weiblichen Natur ebenso vollkommen erfüllt als der Mann die der männlichen: nur in dieser Verbindung kann der Mann vollkommen Mann und das Weib vollkommen Weib sein, darum

[1] Ebendas. § 7. S. 313—315.

ist eine solche Verbindung beider Geschlechter „die notwendige Weise des erwachsenen Menschen zu existieren"[1].

Diese Verbindung ist Ehe. Nur in ihr existiert der ganze Mensch, darum ist die Ehe nicht Mittel für irgend etwas anderes, sondern ihr eigener Zweck. Der Geschlechtstrieb ist ihr Grund, die Ergänzung der Geschlechter, die Liebe der Frau, die Großmut des Mannes, das ganze darauf gegründete gemeinschaftliche und innige Seelenleben ist ihr Inhalt. Sie verbindet diese Frau mit diesem Mann: daher ist ihre der Würde der Person einzig gemäße Form die Monogamie. Ihre Verbindung ist vollständig, untrennbar, ewig. Sonst ist, was beide verbindet, von der weiblichen Seite nicht die Liebe und von der männlichen nicht die Großmut; und was Mann und Frau dann vereinigt, wenn es jene Empfindungen nicht sind, mag alles andere sein, nur keine Ehe. Wenn aber die Ehe ist, was sie nach den Forderungen der menschlichen Natur sein soll, so enthält sie die Kraft in sich, den Menschen nicht bloß edel, sondern aufopferungsfähig zu machen, dann liegen in ihr die natürlichen Triebfedern zur Tugend. Es gibt auch zur Sittlichkeit ein natürliches Motiv, aber nur ein einziges: die Ehe. „Hier ist die Aufgabe gelöst: wie kann man das Menschengeschlecht von Natur aus zur Tugend führen? Ich antworte: lediglich dadurch, daß das natürliche Verhältnis zwischen beiden Geschlechtern wiederhergestellt werde. Es gibt keine sittliche Erziehung der Menschheit, außer von diesem Punkte aus"[2].

II. Das Ehe- und Familienrecht.

1. Die Ehe als Rechtsperson.

Die Ehe ist deduziert: sie ist gefordert durch die selbstbewußte Natur der menschlichen Gattung, also schlechterdings notwendig in sich, sie ist kein erfundener Gebrauch, keine willkürliche Einrichtung, kein Rechtsvertrag, darum auch keine juridische, sondern eine natürlich-moralische Vereinigung. Nicht das Recht macht die Ehe, sondern die Ehe ist die Bedingung des Eherechtes. „Erst muß eine Ehe da sein, ehe von einem Eherechte, sowie erst Menschen da sein müssen, ehe vom Rechte überhaupt die Rede sein kann. Woher die erstere komme, darnach fragt der Rechtsbegriff ebenso wenig, als er fragt, woher die letzteren kommen"[3]. Die Frage ist

[1] Ebendas. §§ 7 u. 8. S. 315 u. 316. — [2] Ebendas. § 7. Kor. 2. S. 315. § 8. S. 315—317. — [3] Ebendas. Abschn. II. § 9. S. 317 u. 318.

nur, inwieweit die Rechtsform auf die Ehe anwendbar ist, inwieweit diese vermöge ihrer eigenen Natur der öffentlichen Anerkennung und des öffentlichen Schutzes bedarf. Es handelt sich hier um das Verhältnis der Ehe zum Staat.

Die Ehe gehört zu den Bedingungen des menschlichen Daseins, der menschlichen Persönlichkeit und als solche zu den Urrechten, die den Schutz der Gesetze fordern. Was die Möglichkeit der Ehe vernichtet, muß der Staat für gesetzwidrig erklären. Die erste Bedingung der Ehe ist die Liebe der Frau, die freiwillige Hingebung. Jeder in dieser Rücksicht geübte Zwang macht die Ehe unmöglich, jeder Zwang dieser Art muß daher für gesetzwidrig gelten, nicht bloß der unmittelbare, sondern auch der mittelbare. Als rohe Gewalttat (Notzucht) ist er nach dem Gesetz eines der nichtswürdigsten und strafbarsten Verbrechen, gleich zu achten dem Morde. Indem der Staat die weiblichen Urrechte schützt, sichert er zugleich die erste Bedingung zur Möglichkeit der Ehe. Eine erzwungene Ehe ist keine. Die Geltung der Ehe ist durch die freie Einwilligung der Frau, durch das Eheversprechen bedingt; der Staat kann daher nur die Ehe anerkennen und schützen, die ihm als solche gilt: darum muß die freie Einwilligung durch einen öffentlichen Akt erklärt werden (Trauung). Die ehelich Verbundenen sind ein Wille, eine Rechtsperson; als solche bedürfen sie der öffentlichen Anerkennung, welche selbst die öffentliche Bekanntmachung und Beglaubigung der Ehe fordert. Dadurch wird die Ehe und in ihr die Geschlechtsverbindung rechtsgültig[1].

Ohne rechtsgültige Form ist die Geschlechtsvereinigung entweder heimliche Ehe, d. h. Hingebung aus Liebe, Ehe ohne Eheversprechen, oder sie ist Konkubinat, d. h. Zusammenleben zum Zweck der Geschlechtsbefriedigung, oder Prostitution des Weibes, d. h. Hingebung für Geld. Der Staat kann die moralische Selbstentwürdigung nicht verbieten, darum das Konkubinat, und die Prostitution als solche nicht hindern, noch weniger aber darf er sie anerkennen oder schützen. Das Konkubinat hat gar keine Rechtskraft. Der Geschlechtstrieb ist kein Gewerbe, die feilen Weiber können ihre Existenz im Staate nicht durch einen gesetzmäßigen Lebenserwerb rechtfertigen: aus diesem Grunde darf der Staat die Prostitution nicht dulden, denn sie ist in seinen Augen erwerblos. Die heimliche Ehe dagegen, welche die innere Geltung der Ehe besitzt und nur die

[1] Ebendas. §§ 10—14. S. 318—325.

äußere der Rechtsform entbehrt, wird zur Annahme der letzteren durch das Ehegesetz genötigt, oder sie gilt als Konkubinat, d. h. als ein die Frau entehrendes Verhältnis[1].

Mit der Ehe ist jede andere außereheliche Geschlechtsverbindung schlechterdings unvereinbar, diese ist Ehebruch und als solcher die Vernichtung der Ehe, denn sobald deren innere Bedingungen aufgelöst sind, ist keine Ehe mehr vorhanden. Doch verhält es sich, nach der Natur der Geschlechter, anders mit dem männlichen Ehebruch als mit dem weiblichen. Von seiten der Frau ist der Ehebruch der Beweis, daß sie den Mann nicht liebt und die Verbindung mit ihm nur als Mittel für andere Zwecke gebraucht hat: dadurch ist die erste Grundbedingung der Ehe zerstört. Es ist unmöglich, daß der Mann den Ehebruch der Frau erträgt: wenn er es tut, so trifft ihn die öffentliche Verachtung, denn er ist entehrt. Hat dagegen der Mann die Ehe gebrochen, so ist die Frage, ob die Liebe der Frau dadurch vernichtet ist, ob sie diesen schuldigen Mann noch lieben kann? Vermag sie es nicht mehr, so ist die Grundbedingung der Ehe zerstört, und es darf von der Frau nicht gefordert werden, daß sie die äußere Form derselben länger duldet. Wenn aber ihre Liebe die Schuld des Mannes überdauert, so ist auch die Fortdauer der Ehe möglich. Die Frau kann dem Manne verzeihen und wird dadurch so wenig verächtlich, daß sie sogar um dieser Verzeihung willen bewunderungswürdig erscheinen kann; sie handelt großmütig gegen den Mann. Freilich kehrt sich dadurch das ganze innere Verhältnis der Ehe um, und so kann es kommen, daß durch die Schuld des Mannes zwar die Ehe nicht aufgelöst, aber innerlich aus ihrem Schwerpunkt gerückt und völlig verschoben wird, weil von diesem Augenblick an die Großmut auf die Seite der Frau fällt[2].

Ist die Ehe innerlich gelöst, so hat sie aufgehört eine wirkliche Ehe zu sein, und die Folge davon ist, daß auch ihre äußere rechtliche Geltung nicht länger fortdauert. Die Auflösung dieser Rechtsform ist die Scheidung. Der Staat hat in Ansehung der Ehe keine Zwangsgesetze, er darf sie durch Zwang weder machen (im Gegenteil soll er sie gegen den Zwang schützen) noch hindern, er darf sie durch Zwang weder scheiden noch ihre Scheidung unmöglich machen. Er hat der Ehe gegenüber die Schutzpflicht und muß zur Ausübung derselben aufgefordert werden, indem die Eheleute selbst die Hilfe des Gesetzes anrufen. Dann gibt der Staat sein Rechtsurteil. Entweder sind beide Teile einverstanden und erklären öffent-

[1] Ebendas. §§ 22 u. 23. S. 331—335. — [2] Ebendas. §§ 19 u. 20. S. 327—330.

lich, daß ihr Verhältnis aufgehört hat, eine Ehe zu sein: dann darf der Staat die Fortdauer derselben nicht erzwingen und wird sie daher rechtlich scheiden; oder der eine Teil will die Scheidung, während der andere sie nicht will: dann entscheidet das Gesetz nach der Gültigkeit der Klage und nach der Beschaffenheit der Schuld: der weibliche Ehebruch begründet die unmittelbare Scheidung, der männliche zunächst die Trennung und, wenn die Frau auf ihrer Klage besteht, auch die Scheidung[1].

Die wirkliche Ehe ist eine wahrhafte Einheit des männlichen und weiblichen Willens, sie ist ein Wille und gilt daher dem Staate gegenüber als eine Person, eine juristische, die nach außen, also in allen öffentlichen Angelegenheiten, der Mann repräsentiert. Innerhalb der Ehe gibt es keine Rechtsstreitigkeiten, diese treten erst ein mit der Auflösung der Ehe und werden dann nach Rechtsgesetzen entschieden; innerhalb der Ehe gibt es keine Trennung der Willen, also auch keine Trennung der Güter, erst mit der Scheidung der Personen kann die Scheidung der Güter nach dem öffentlichen Rechtsurteil eintreten[2].

Der richtige Begriff der Ehe entscheidet auch die Frage nach den öffentlichen Rechten der Frau. Es ist grundfalsch zu sagen, daß die Ehe mit den öffentlichen Rechten der Frau im Widerspruch stehe; im Gegenteil, sie steht damit in vollem Einklang. Erst durch die Ehe tritt die Frau in alle öffentlichen Rechte ein, nur daß sie dieselben nicht in eigener Person ausübt, sondern in deren öffentlicher Ausübung sich durch ihren Mann vertreten läßt. Sie selbst lebt ganz in ihrem Mann und in ihrem Hause: das ist ihr eigener, innerster Wille. Als Glied der öffentlichen Rechtsgemeinschaft und des Staates will sie nicht selbst auftreten, sondern durch ihren Mann repräsentiert sein: das ist die ihr gebührende vornehme Stellung, welche sie erst durch die Ehe einnimmt. Die Männer haben unmittelbaren Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten, die Frauen unmittelbaren Einfluß auf die Männer. Dadurch ist ihre Einwirkung auf das öffentliche Leben in der Sache gesichert. Wollen sie mehr, so ist es nicht mehr die Sache, die ihnen am Herzen liegt, sondern der Schein der Sache, das Aufsehen, die Zelebrität, mit einem Wort, alle jene eitlen Dinge, denen die Männer nachjagen; dann ist es der Neid gegen die Männer, der sie treibt und mehr beunruhigt, als die Liebe zu dem eigenen

---

[1] Ebendas. §§ 24—30. S. 335—341. — [2] Ebendas. §§ 15—18. S. 325—327. Vgl. § 31. S. 341—343.

Mann sie befriedigt. Dabei gewinnt die Frau nichts und verliert alles. Was daher die öffentlichen Rechte der Frauen betrifft, so handelt es sich nicht um deren Besitz, sondern um deren Ausübung, und hier können es nur die unverheirateten Frauen sein, welche die Ausübung in eigener Person beanspruchen. Dieses Recht sollen sie haben, sie sollen jedes öffentliche Geschäft betreiben dürfen, nur kein Staatsamt, denn dieses fordert die Verantwortlichkeit des Beamten, und um seine Handlungen selbst verantworten zu können, muß der eigene Wille völlig unabhängig sein; nun aber gibt die Frau eben diese Unabhängigkeit auf, sobald sie einen Mann liebt, daher müßte sie, um ein Staatsamt verwalten zu können, das (unmögliche) Versprechen ablegen, sich einer solchen Empfindung stets enthalten zu wollen. Auch ist die Beförderung der gelehrten Kultur nicht die Sache der Frau und die weibliche Schriftstellerei aus Sucht nach literarischem Ruhm eines der zweckwidrigsten und unglücklichsten Geschäfte[1].

2. Das Familienrecht. Eltern und Kinder.

Wie die Ehe, so ist auch das Verhältnis der Eltern zu den Kindern ein natürlich-moralisches, welches durch den Rechtsbegriff nicht gemacht, sondern auf welches der letztere nur angewendet wird. Die Beziehung der Eltern und Kinder zum Staate fordert, daß ihr Verhältnis durch die Anwendung der Rechtsform sich auch als Rechtsverhältnis gestalte. Die Zeugung des Kindes, die Entwicklung desselben im mütterlichen Leibe und die Geburt sind natürliche Vorgänge, die mit physikalischer Notwendigkeit erfolgen, und in welchen die Natur des menschlichen Körpers denselben Gesetzen unterliegt als der tierische. Aber die menschliche Natur enthält eine Grundbedingung, welche der tierischen fehlt: das Selbstbewußtsein. Das mütterliche Bewußtsein von dem Augenblick an, wo es eintritt, durchlebt die im mütterlichen Leibe reifende und an dessen Dasein und Erhaltung gebundene Entwicklung der Frucht: die Schmerzen der Geburt, das Glück der Befreiung, das Dasein des Kindes. Die menschliche Mutter ist ihres organischen Zusammenhanges mit dem Kinde, der auch nach der Geburt fortdauert, sich bewußt; der Trieb des Kindes nach Nahrung und der Trieb der Mutter zum Nähren des Kindes sind natürlich verbundene Triebe und stehen als solche in einem organischen Verhältnis,

[1] Ebendas. Abschn. III. §§ 32—38. S. 343—353.

die Mutter fühlt das Bedürfnis des Kindes als ihr eigenes, das Kind ist unmittelbar ein Gegenstand des mütterlichen Mitleides und der zärtlichsten Sorgfalt, seine Erhaltung ist in der Seele der Mutter zugleich natürlicher Trieb und bewußte Aufgabe. Nun ist vermöge der ehelichen Zärtlichkeit der innigste Wunsch der Frau zugleich der Wille des Mannes; auf die Zärtlichkeit für die Frau, die Mutter seines Kindes, gründet sich zunächst die väterliche Liebe und Sorgfalt. Beide Eltern sind einig in der Liebe für das Kind, sie wollen sein Wohlsein, darum müssen sie auch seine Freiheit wollen und dieselbe so weit einschränken und bilden, als das Wohl des Kindes es fordert, d. h. sie müssen das Kind erziehen, nicht bloß physisch und intellektuell, sondern auch moralisch. Dies alles fordert die bewußte menschliche Natur von den Eltern in Rücksicht auf ihre Kinder, nicht als Pflicht, sondern als natürlich-sittliche Notwendigkeit; das Kind muß für die Eltern ein Gegenstand solcher Pflege, solcher Empfindungen und Aufgaben sein.

Die Familie lebt im Staate, die Eltern haben öffentliche Rechte und Pflichten, sie bilden eine Rechtsperson, welche der Mann repräsentiert. Der Staat bedarf zu seinem Dasein und seiner gleichmäßigen Fortdauer einer gleichmäßigen Volksmenge und deren immer sich erneuernden Ergänzung, er bedarf der Kindererziehung und hat mithin ein Recht, sie zu fordern und seinen Bürgern zur Zwangspflicht zu machen, er hat dadurch ein Recht der Einwirkung auf das Verhältnis der Eltern zu den Kindern; er fordert mit Recht die Erhaltung der Kinder und erklärt deren Vernichtung (Kindesmord), weil dadurch der Staatszweck gefährdet wird, für ein strafwürdiges Verbrechen. Wie aber, wenn die Kinder schon von Geburt unfähig sind, jemals Bürger zu werden, wie der Staat sie braucht? An der Erhaltung solcher Kinder hat der Staat kein Interesse, also auch keines dagegen, daß sie ausgesetzt und dadurch mittelbar vernichtet werden; er wird ein solches Verfahren nicht befehlen, auch nicht ausdrücklich erlauben dürfen, aber er braucht es nicht ausdrücklich zu verbieten. Hier finden wir Fichte wieder in seiner spartanischen Art: das Ephorat, der geschlossene Handelsstaat, die Möglichkeit der Aussetzung untauglicher Kinder! In den beiden ersten Punkten war jene lykurgische Methode (wenigstens für uns) unpraktisch und unpolitisch, in diesem dritten Punkte ist sie unter allen Umständen unmenschlich. Zugleich ist hier ein handgreiflicher Fehler in seinem Schluß: was der Staat aus *moralischen* Gründen niemals befehlen, niemals ausdrücklich erlauben darf, das darf er auch nicht stillschweigend erlauben, und handelt es sich dabei gar um die Möglichkeit

und die Bedingungen des persönlichen Daseins, so muß er es nach seinem eigenen Prinzip aus Rechtsgründen ausdrücklich verbieten[1].

Die Eltern sollen die Pflicht haben, ihre Kinder zu erziehen, also müssen sie auch das Recht haben, ihre Kinder zu behalten, und dürfen daher nicht gezwungen werden, öffentliche Erziehungsanstalten zu brauchen; es darf sich niemand in ihre Erziehung einmischen, weil sonst ein gleichmäßiger und geordneter Gang derselben nicht möglich wäre; mithin muß der Staat den Eltern die Herrschaft über ihre Kinder einräumen und als ein Recht, ohne welches sie die Pflicht der Erziehung nicht erfüllen können, garantieren. Diese Pflicht allein ist es, welche die Herrschaft der Eltern über die Kinder rechtlich bedingt, also auch einschränkt. Die Eltern sind nicht berechtigt, mit den Kindern wie mit einem Eigentume zu verfahren, sie dürfen dieselben nicht veräußern, mißhandeln usf.; hier tritt ihnen nicht bloß die Natur der elterlichen Liebe, sondern der Staat mit dem Gesetze entgegen, sie dürfen es nicht von Staats wegen; daher hat auch der Staat die Herrschaft der Eltern über ihre Kinder nicht bloß zu garantieren, sondern auch zu beaufsichtigen.

Unter der Herrschaft der Eltern sind die Kinder unfrei, unselbständig, unmündig; ihr natürlicher Vormund ist der Vater, sie werden frei, wenn sie aus der väterlichen Gewalt heraustreten und ihre Erziehung vollendet ist. Ob sie es ist, darüber entscheiden die Eltern, indem sie die Kinder frei lassen, oder der Staat, indem er sie für brauchbare Bürger erkennt, sei es daß er ihnen ein Staatsamt überträgt oder ein öffentliches Geschäft zu treiben erlaubt. Die Verheiratung ist die Grenze der elterlichen Gewalt. Da diese Grenze durch den Willen der Eltern selbst bestimmt wird, so haben die letzteren in die Heirat der Kinder zu willigen; da aber die Ehe nicht gehindert werden darf, so kann das Verbot der Eltern die Verheiratung auch nur aufschieben, nicht unmöglich machen. Kinder sind als solche keine (selbständige) Personen, daher können sie Eigentum weder haben noch erwerben. Wenn sie kraft des elterlichen Willens selbständig werden, so ist es natürlich, daß sie durch denselben Willen auch Eigentümer werden, d. h. daß die Eltern sie ausstatten. Über diese Ausstattung entscheidet lediglich die Willkür und Güte der Eltern, denn die Kinder sind keine Eigentümer, also auch nicht Miteigentümer des elterlichen Gutes. Über ihr Recht der Intestaterbschaft entscheidet die positive Gesetzgebung. Im Falle eine Scheidung kann ein Rechtsstreit über die Kinder entstehen:

[1] Ebendas. Abschn. IV. § 48. S. 361 u. 362.

will keiner der beiden Eltern für die Erziehung sorgen, so werden dem Vater die Kosten der Erziehung und der Mutter die letztere selbst übertragen; will dagegen jeder der beiden Teile die Kinder haben, so soll der Mutter die Erziehung der Töchter, dem Vater die der Söhne gehören[1].

III. Das Völker- und Weltbürgerrecht.

1. Das Völkerrecht.

Das Selbstbewußtsein fordert die gegenseitige persönliche Anerkennung der Menschen als sinnlicher Vernunftwesen und die darauf gegründete Rechtsgemeinschaft, welche selbst ihren sicheren Bestand durch den Staat hat. Soll nun das Rechtsverhältnis so weit reichen als das Dasein menschlicher Wesen, so müßten alle Menschen Bürger desselben Staates sein und die ganze Menschheit eine einzige politische Gemeinde ausmachen. Aber vermöge der Beschaffenheit der Erdoberfläche und ihrer Gebiete, vermöge der Verschiedenheit der Rassen, Völker, Sprachen, Religionen, Bildungsformen usf. muß das menschliche Geschlecht in eine Mehrheit verschiedener und getrennter Staaten zerfallen. Die Staatsgemeinschaft aller Menschen ist daher unmöglich und doch ist das Rechtsverhältnis der Personen notwendig: also müssen die einzelnen in einer (gesicherten) Rechtsgemeinschaft stehen können, ohne zugleich in derselben Staatsgemeinschaft verbunden zu sein. Eine Rechtsgemeinschaft der Personen (in ihrer unbeschränkten Ausdehnung) ist aber nur dann möglich, wenn die verschiedenen Staaten selbst in ein gegenseitiges Rechtsverhältnis treten, d. h. wenn es ein Völkerrecht gibt: mithin ist das Völkerrecht notwendig und um so dringender gefordert, je leichter die Bürger verschiedener Staaten in Rechtsstreitigkeiten geraten können, was am ersten bei Grenzstaaten der Fall ist, daher diese vor allem ihre Grenzen regulieren, durch Verträge feststellen und gegenseitig anerkennen müssen[2].

Um ihre gegenseitigen Rechtsverhältnisse festzustellen, müssen die Staaten ausdrückliche Verträge schließen, deren Sicherheit auf der Anerkennung der Selbständigkeit und der inneren Unabhängigkeit jedes der kontrahierenden Staaten beruht. Jeder Staat hat das Recht, seine durch die Verträge von seiten des anderen Staates erworbenen Rechte zu wahren und zu beaufsichtigen. Zu diesem Zwecke muß er im fremden

---

[1] Ebendas. §§ 39—61. S. 353—368. — [2] Ebendas. Zweiter Anhang des Naturrechts: Grundriß des Völker- und Weltbürgerrechts. I. §§ 1—4. S. 369—371.

Staate einen dort residierenden und innerhalb desselben unverletzlichen Gesandten haben, der ihn repräsentiert und seine Rechte überwacht. Das Völkerrecht schließt daher das Gesandtschaftsrecht in sich[1].

Jeder Staat muß für seine Sicherheit sorgen und hat ein Recht, dieselbe zu erzwingen. Da nun die Nichtanerkennung eines fremden Staates diese seine Sicherheit gefährdet, so hat jeder Staat auf die Anerkennung des anderen ein Zwangsrecht. Der auf die gegenseitige Anerkennung gegründete Vertrag muß gehalten werden; wird er verletzt, so hat der verletzte Staat das Recht, den anderen zu zwingen. Das von einem Staat auf den anderen ausgeübte Zwangsrecht ist der Krieg, der Zweck desselben ist die Sicherung des kriegführenden Staates, also die Vernichtung des bekriegten, die Vernichtung seiner Selbständigkeit, da diese der Grund der Gefahr ist. Die Selbständigkeit wird durch die Eroberung vernichtet, daher ist diese der eigentliche Zweck jedes Krieges. Das Mittel der Kriegführung ist die Gewalt der Waffen, daher ist es auch nur die bewaffnete Macht, die mit der bewaffneten Macht den Krieg führt und auf die Vernichtung, d. h. auf die Entwaffnung derselben ausgeht. Dieser Zweck schließt die grausame Art der Kriegführung, die Ausplünderung der unbewaffneten Bürger, die Verheerung, den absichtlichen Mord usf. aus[2].

2. Der Völkerbund und das Weltbürgerrecht.

Im Kriege ist das Recht auf der Seite des Siegers, die siegreiche Gewalt entscheidet das Recht. Soll nun, wie die Gerechtigkeit fordert, nur das Recht die Gewalt haben, so müßte es immer die gerechte Sache sein, welche siegt, und es müßten deshalb Bedingungen eingeführt werden, unter denen das Recht allemal die siegreiche oder größte Gewalt hat. Dies aber ist nur möglich, wenn sich eine Menge Völker zum Schutze des Völkerrechtes vereinigen; und da im Völkerrecht die politische Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Staaten anerkannt ist, so könnte eine solche Vereinigung kein Völkerstaat, sondern müßte ein Völkerbund sein, der durch ein Bundesgericht über jede Verletzung des Völkerrechts urteilt und dieses sein Rechtsurteil im Notfall durch Gewalt, d. h. durch Exekutionskrieg zur Geltung bringt. Durch einen solchen Völkerbund werden die völkerrechtlichen Streitigkeiten gerichtlich ausgetragen; der

[1] Ebendas. §§ 5—11. S. 372—376. — [2] Ebendas. §§ 12—14. S. 377 u. 378.

verurteilte Staat wird es auf den Krieg nicht ankommen lassen, weil er der schwächere ist; die Kriege werden auf diese Weise verhindert, zuletzt unmöglich gemacht und damit der dauernde (ewige) Friede hergestellt, das einzig rechtmäßige Verhältnis der Staaten[1].

Innerhalb der Staatsgemeinschaft ist jeder Bürger rechtlich gesichert, er ist es auch in allen fremden Staaten, die mit dem seinigen völkerrechtlich verbunden sind; er soll es überall sein, soweit Menschen leben, also auch außerhalb des Staats- und Völkerrechts, d. h. außerhalb aller wirklich geschlossenen Verträge. Hier gilt das sogenannte Weltbürgerrecht, nicht die bürgerliche, sondern die bloß menschliche gegenseitige Anerkennung der Personen, nicht der bereits geschlossene Vertrag (denn es ist keiner vorhanden), sondern nur die Möglichkeit, gegenseitige Verträge zu schließen. Diese Möglichkeit soll als ein Recht jedes Menschen gegen jeden, d. h. als allgemeines Menschenrecht anerkannt werden: es ist kein Inbegriff erworbener Rechte, sondern nur die Fähigkeit, Rechte zu erwerben, die als solche mit den Bedingungen der menschlichen Natur zusammenfällt[2].

Zwölftes Kapitel.

Das Prinzip und die Grundlegung der Sittenlehre.

I. Die philosophische Sittenlehre.

1. Die Aufgabe.

Die praktische Wissenschaftslehre hatte in ihrer Grundlegung das System der notwendigen Triebe entwickelt und in dem zuletzt gefundenen Begriff eines „Triebes um des Triebes willen (sittlichen Triebes)" dieselbe mit der Aussicht auf das Sittengesetz geschlossen[3]; die Rechtslehre mußte wiederholt ihr Gebiet von dem der Sittenlehre unterscheiden und damit schon auf den Gegenstand der letzteren hinweisen. Jetzt, nachdem die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre und auf derselben das System der Rechtslehre in seinem ganzen Umfange festgestellt ist, erscheint die Begründung und Entwicklung der Sittenlehre als die nächste Aufgabe im Fortschritte des Fichteschen Systems. Und da in der absoluten Selbst-

---

[1] Ebendas. §§ 15—20. S. 379—382. — [2] Ebendas. II. §§ 21—24. S. 382—388. — [3] Vgl. oben Kap. VII. dieses Buches. S. 380—382.

tätigkeit und Freiheit das Prinzip sowohl der Wissenschaftslehre überhaupt als insbesondere der Sittenlehre besteht, so läßt sich voraussehen, daß hier der Geist des ganzen Systems sein eigentliches Element und seine Heimat finden und in keinem ihrer besonderen Gebiete die Wissenschaftslehre sich deutlicher und vollständiger ausprägen, daß Fichtes gesamtes System unter dem Gesichtspunkte der Sittenlehre in den hellsten Gesichtskreis treten wird. Nehmen wir dazu die vorzügliche Kraft und methodisch ausgereifte Form der Darstellung, womit Fichte die Sittenlehre entwickelt hat, so dürfen wir mit Recht erwarten, daß sich dieses Werk, wie es in der Tat der Fall ist, unter allen übrigen hervorhebt. Die Disposition der Aufgabe liegt hier so einfach als bei der Rechtslehre. Es handelt sich um diese drei Hauptpunkte: das Prinzip der Sittenlehre, die Anwendbarkeit dieses Prinzips und die Anwendung selbst.

Die erste Aufgabe ist die Feststellung des Prinzips. Nichts steht in der Wissenschaftslehre fest als das Bewiesene. Etwas im Geiste der Wissenschaftslehre beweisen, heißt allemal dartun, daß es notwendig zum Ich gehört, durch das Selbstbewußtsein gefordert wird oder aus dessen Bedingungen folgt. Diesen Beweis nennt Fichte die „Deduktion". Es handelt sich daher in erster Linie um die Deduktion des Prinzips, um die Ableitung des Sittengesetzes aus dem Ich.

Es gibt in uns ein völlig freies, von allen äußeren Zwecken unabhängiges Tun und Lassen: vermöge seiner Freiheit unterscheidet es sich von dem Erkennen oder der theoretischen Tätigkeit, vermöge seiner Unbedingtheit durch äußere Zwecke von dem bloß rechtlichen Handeln. Dieses gänzlich unabhängige Tun und Lassen ist sittlicher Art. Es ist nicht willkürlich, sondern findet in dem menschlichen Gemüt eine Nötigung; gerade in diesem notwendigen Charakter, woran nichts willkürlich gemacht oder geändert werden kann, besteht die moralische oder sittliche Natur des Menschen, die aller Reflexion in uns vorausgeht und durch die letztere nicht erzeugt, sondern bloß erkannt wird. Nehmen wir das Sittliche, wie es zunächst erscheint und sich uns unwillkürlich aufdrängt, als eine bloße Tatsache des Bewußtseins und begnügen uns bei dieser nicht weiter dringenden Einsicht, so entsteht „die faktische oder gemeine Erkenntnis der sittlichen Natur", die philosophisch gar keinen Wert hat. Die philosophische Erkenntnis geht tiefer, sie will jene Tatsache des sittlichen Bewußtseins ergründen oder aus ihren notwendigen Bedingungen ableiten. Diese Einsicht ist die genetische Erkenntnis des sittlichen Bewußtseins, die Ableitung desselben aus dem Ich, die Deduktion des Sittengesetzes: dadurch

allein entsteht eine „Wissenschaft der Moralität", eine „Theorie des Bewußtseins unserer moralischen Natur", d. h. Sittenlehre im Geist der Wissenschaftslehre[1].

2. Die Grundbedingungen des Sittlichen.

Diese Deduktion hat eine Vorbedingung. Da alles sittliche Handeln in einer subjektiv völlig freien und unabhängigen Wirksamkeit besteht, welche selbst nur möglich ist unter der Bedingung eines zu überwindenden Widerstandes, oder da alle sittliche Freiheit in uns wesentlich Befreiung ist, die als solche etwas, wovon wir uns zu befreien haben, voraussetzt, so sind die beiden Vorbedingungen, ohne welche überhaupt von Sittlichkeit nicht geredet werden kann, die Freiheit und ihr Gegenteil, d. h. der zu überwindende Widerstand oder der uns gegebene, unfreie, widerstrebende Stoff. Daher wird vor allem die Tatsache dieser beiden Bedingungen aus dem Ich abgeleitet oder deduziert werden müssen: dies ist die Aufgabe, welche die Einleitung in das System der Sittenlehre zu lösen hat[2].

Gehen wir von der Tatsache des gewöhnlichen oder empirischen Bewußtseins aus, so hat die Wissenschaftslehre gezeigt, wie dieselbe nur aus einem Prinzip, welches selbst nicht in die Form des Bewußtseins eintritt und eintreten kann, sich ableiten läßt. Das gewöhnliche Bewußtsein ist Wissen von einem (uns gegebenen) Objekt, ich kann nicht wissen, daß etwas mir gegenübersteht, ohne von mir selbst zu wissen; daher ist das objektive Bewußtsein notwendig durch unser Selbstbewußtsein bedingt, welches in dem Bewußtsein unserer eigenen Wirksamkeit besteht. Ich der Wissende und Ich der Wirkende bin schlechthin dasselbe Wesen: das wissende Ich ist das Subjekt, das wirkende Ich ist das Objekt des Selbstbewußtseins, Subjekt und Objekt (Wissen und Sein) sind demnach hier schlechthin eines oder absolut identisch. „Ich weiß von mir, dadurch, daß ich bin, und bin, dadurch, daß ich von mir weiß": diese unmittelbare Übereinstimmung zwischen Subjekt und Objekt, diese absolute Identität beider ist das alleinige Prinzip alles Bewußtseins. Im Prinzip des Bewußtseins sind Subjekt und Objekt absolut identisch, in der Form des Bewußtseins sind beide stets getrennt, und nur in dieser Trennung ist die Form des Bewußtseins möglich, daher kann jenes Prinzip in diese Form nicht ein-

[1] Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. S. W. Abt. II. Bd. II. Hauptst. I. Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit. Vorerinnerung zu dieser Deduktion. S. 13—18. — [2] Einleitung. S. 1—12.

gehen. Oder, wie sich Fichte ausdrückt: „das Eine, welches getrennt wird, das sonach allem Bewußtsein zum Grunde liegt, und zufolge dessen das Subjektive und Objektive im Bewußtsein unmittelbar als Eins gesetzt wird, ist absolut = X, kann, als Einfaches, auf keine Weise zum Bewußtsein kommen"[1]. Sind nun jene beiden Bedingungen (Subjekt und Objekt), die im Grunde des Bewußtseins notwendig eines sind, innerhalb des Bewußtseins getrennt, so folgt, daß sie vereinigt oder in Übereinstimmung gesetzt werden müssen. Die Einheit Getrennter ist Verbindung, notwendige Verbindung oder Kausalverknüpfung: daher ist das Bewußtsein, welches Subjekt und Objekt trennen und zugleich vereinigen muß, nur möglich als (das Bewußtsein der) Kausalverknüpfung zwischen Subjekt und Objekt. Diese Verbindung ist eine zweifache, denn jede der beiden Seiten muß als Ursache und Wirkung der anderen gelten: 1. das Objekt ist Ursache des Subjekts, dieses folgt aus dem Objekt und richtet sich nach ihm, d. h. es stellt vor, was das Objekt ist, der Begriff folgt aus dem Sein: diese Art der Übereinstimmung beider innerhalb der Trennung ist das erkennende oder theoretische Ich; 2. das Subjekt ist Ursache des Objekts, dieses folgt aus dem Subjekt und richtet sich nach ihm, das Sein folgt aus dem Begriff (Zweckbegriff): diese Art der Übereinstimmung beider innerhalb der Trennung ist das wirkende oder praktische Ich. Darum ist alles Bewußtsein, weil es in dieser doppelten Kausalverknüpfung (Übereinstimmung) zwischen Subjekt und Objekt besteht, sowohl theoretisch als praktisch, und die Wissenschaftslehre als die Begründung oder Theorie des Bewußtseins sowohl theoretische als praktische Wissenschaftslehre. Die absolute Einheit von Subjekt und Objekt (Prinzip des Bewußtseins) muß innerhalb der Trennung beider (Form des Bewußtseins) gleichsam gebrochen erscheinen als Kausalnexus, d. h. als theoretische und praktische Übereinstimmung; jene besteht im Erkenntnisbegriff, diese im Zweckbegriff. Auf diese Art gestaltet sich die unmittelbare Übereinstimmung in der Form des Bewußtseins. Daher nennt Fichte den Erkenntnis- und Zweckbegriff (das Erkennen und Wollen) „eine besondere Ansicht jener unmittelbaren Übereinstimmung", und da diese besondere Ansicht (das theoretische und praktische Ich) nur durch die Form des Bewußtseins bedingt wird und zugleich alle Arten der Trennung und Übereinstimmung zwischen Subjekt und Objekt in sich schließt, so darf Fichte erklären: daß „der gesamte Inhalt alles möglichen Bewußtseins durch die bloße Form desselben gesetzt sei"[2].

[1] Ebendas. Einl. Nr. 5. S. 5. Vgl. Nr. I. — [2] Ebendas. S. 2—6.

Kein Bewußtsein von irgend etwas ohne Bewußtsein des eigenen Selbstes, kein Selbstbewußtsein ohne Wahrnehmung der eigenen Tätigkeit, und diese letztere selbst ist nicht wahrnehmbar ohne die Vorstellung eines Widerstandes von außen, der, von unserer eigenen Tätigkeit völlig unabhängig und derselben entgegengesetzt, als „bloße Objektivität" erscheinen muß, „als etwas nur Bestehendes, ruhig und tot Vorliegendes, das da bloß ist, keineswegs aber handelt, das nur zu bestehen strebt, und daher allerdings mit einem Maße von Kraft zu bleiben, was es ist, der Einwirkung der Freiheit auf seinem eigenen Boden widerstrebt, nimmermehr aber dieselbe auf ihrem Gebiete anzugreifen vermag". „So etwas heißt mit seinem eigentümlichen Namen Stoff." Ohne Vorstellung eines solchen Stoffes keine Vorstellung eines unserer Tätigkeit entgegengesetzten Widerstandes, keine Wahrnehmung unserer eigenen Tätigkeit, kein Selbstbewußtsein, kein Bewußtsein, kein Sein. Mit der Vorstellung des Stoffes würde das Bewußtsein selbst aufgehoben werden. Es ist daher unmöglich, daß jene Vorstellung je aufgehoben wird, sie ist dauernd und unveränderlich: sie folgt aus dem Gesetz des Bewußtseins[1].

Ebenso notwendig als die Setzung der bloßen Objektivität oder des Stoffes ist die Setzung der eigenen Tätigkeit, des Subjekts als wirksamer (realer) Kraft. Nun sind im Bewußtsein Subjekt und Objekt getrennt. Das Subjektive im Unterschiede vom Objektiven ist Vorstellung oder Begriff, mithin muß innerhalb dieser Trennung (oder des Bewußtseins) das eigene Tun als eine Wirksamkeit erscheinen, die vom Subjekt aus- und auf das Objekt übergeht, d. h. als Kausalität des Begriffes oder als Kausalität durch den Begriff: so allein kann sich im Bewußtsein unsere absolute Selbsttätigkeit darstellen. Diese durch das Gesetz des Bewußtseins geforderte Vorstellung unserer absoluten Selbsttätigkeit heißt Freiheit. Der Begriff, als wirksam vorgestellt, ist Zweckbegriff; Kausalität des Begriffes ist Zwecktätigkeit, die Setzung des Zweckes in Rücksicht auf das Objekt („der Zweckbegriff, objektiv angesehen") ist Wollen. Das Ich, vorgestellt als Prinzip der Wirksamkeit, ist Wille. Soll der Wille auf den Stoff wirken oder Kausalität in der Körperwelt haben, so muß er selbst Stoff, materieller, artikulierter Leib sein: Wille und Leib ist daher ein und dasselbe, von zwei Seiten betrachtet. Was als Subjekt Wille genannt wird, das heißt in seiner objektiven Erscheinung Leib. So deutlich

[1] Ebendas. Einl. Nr. 6. S. 6—8.

ausgesprochen und so tief begründet findet sich bei Fichte die Grundlehre Schopenhauers von der Identität zwischen Willen und Leib[1].

Die absolute Selbsttätigkeit erscheint demnach in der Form des Bewußtseins und nach dem Grundgesetze des letzteren zugleich als Kausalität des Begriffes und Kausalität des Stoffes, als Zwecktätigkeit und Notwendigkeit, Freiheit und Materie, Wille und Leib: als diese notwendige Verknüpfung der beiden Enden der ganzen Vernunftwelt. Hier sind die beiden Bedingungen, welche die sittliche Tätigkeit sich voraussetzt. „Das einzige Absolute, worauf alles Bewußtsein und alles Sein sich gründet, ist reine Tätigkeit. Diese erscheint, zufolge der Gesetze des Bewußtseins, und insbesondere zufolge seines Grundgesetzes, als Wirksamkeit auf etwas außer mir. Alles, was in dieser Erscheinung enthalten ist, von dem mir absolut durch mich selbst gesetzten Zwecke an, an dem einen Ende, bis zum rohen Stoffe der Welt, an dem anderen, sind vermittelnde Glieder der Erscheinung, sonach selbst auch nur Erscheinungen. Das einzige reine Wahre ist meine Selbständigkeit[2]."

II. Die Deduktion des Sittengesetzes.

1. Das Ich als Freiheit.

Unsere Sittlichkeit besteht in einem von allen äußeren Zwecken völlig unabhängigen Tun und Lassen, also in einer absoluten, bloß durch sich bestimmten Selbsttätigkeit, d. h. in einem solchen Handeln, dessen alleiniges Gesetz der Begriff der Selbsttätigkeit ist. Wenn wir genötigt sind, diesen Begriff unserer absoluten Selbsttätigkeit zur Norm unseres Handelns zu machen, oder uns selbst in allen unseren Handlungen durch diesen Begriff zu bestimmen, so ist die Selbsttätigkeit unser Gesetz (Sittengesetz). Wenn wir einsehen, warum wir genötigt sind, den Begriff unserer Selbsttätigkeit zum Gesetz unseres Handelns zu machen, so wird dadurch das Sittengesetz abgeleitet und die Sittenlehre begründet. Wird diese Notwendigkeit, wie es die Wissenschaftslehre fordert, aus dem Ich abgeleitet, so ist damit das Sittengesetz deduziert und die erste Aufgabe der Sittenlehre gelöst. Das Ich muß seine Freiheit zu seinem Gesetz machen, oder es wäre kein Ich: so notwendig das Ich, ebenso notwendig ist das Sittengesetz; wird dieses aufgehoben, so ist damit auch das Ich selbst aufgehoben; wird

[1] Ebendas. Nr. 7 u. 8. S. 8–11. — [2] Ebendas. S. 10—12.

das Ich gesetzt, so ist das Sittengesetz davon die notwendige Folge. Die Einsicht in diesen Zusammenhang ist der Punkt, um den es sich in der Deduktion handelt. Wir zergliedern die Aufgabe genau. Um seine Freiheit zu einem Gesetz machen zu können, muß ich 1. den Begriff seiner Freiheit oder die Vorstellung seiner absoluten Selbsttätigkeit haben, es muß daher 2. sich eben dieser absoluten Selbsttätigkeit bewußt werden und also 3. in Wahrheit absolut selbsttätig sein[1].

Das Ich ist, was es ist, für sich, es ist die absolute Einheit des Subjektiven und Objektiven, des Denkenden und Gedachten; das Bewußtsein trennt diese Einheit, es trennt das Denken vom Gedachten, das Wissen vom Sein und läßt dieses (das Gedachte) als unabhängig vom Denken erscheinen. Was daher das Ich unabhängig von seinem Denken ist, (dieses ursprüngliche Sein) erscheint dem letzteren als etwas Gegebenes, Vorgefundenes, als ursprüngliche reelle Kraft, die als solche nur sich selbst bestimmt, also in der absoluten Selbsttätigkeit besteht, nicht in der Wirksamkeit auf etwas anderes, sondern in einer Selbsttätigkeit, die nur sich zum Ziel hat, d. h. in der Tendenz zur Selbsttätigkeit um ihrer selbst willen, also in der Tendenz zur absoluten Selbsttätigkeit. Diese Tendenz nennt Fichte „das objektive Sein des Ich". Dieses „reelle Selbstbestimmen seiner selbst durch sich selbst" nennt er wollen, nur wollen. In diesem Wollen (sich wollen) besteht das ursprüngliche Sein des Ich. Daher der Satz: „ich finde mich selbst als mich selbst nur wollend"[2].

2. Die Freiheit als Notwendigkeit oder Gesetz.

Das ganze Wesen des Ich besteht in der absoluten Selbsttätigkeit, die Tendenz zu dieser ist daher „Trieb auf das ganze Ich". Das Ich muß, was es ist, wissen; jener Urtrieb, der das objektive Sein des Ich ausmacht, muß daher die Intelligenz bestimmen, er muß sich als Gedanke äußern, als notwendiger, unmittelbarer, erster Gedanke: diese notwendige Vorstellung unserer absoluten Selbsttätigkeit (Willens) ist das Bewußtsein der Freiheit. Wäre das Ich nicht ursprüngliche Tendenz zur absoluten Selbsttätigkeit, so wäre es kein Ich; wäre es sich dieser Tendenz (seines Wollens) nicht bewußt oder, was dasselbe heißt, ohne die Vorstellung

---

[1] Ebendas. Hauptst. I. Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit. S. 18—62. Vgl. mit den obigen Bestimmungen die drei Aufgaben der Deduktion (§§ 1—3) in umgekehrter Reihenfolge. — [2] Ebendas. § 1. S. 18 flgd. Vgl. § 3. S. 60.

seiner Freiheit, so wäre es auch keines. So notwendig demnach das Ich selbst, ebenso notwendig ist seine ursprüngliche Tendenz zu absoluter Selbsttätigkeit und die Setzung seiner Freiheit. Aber es ist nicht genug, daß es sich als frei denkt, es muß diese seine Freiheit als Gesetz vorstellen[1].

Was das Ich ist (absolute Identität von Subjekt und Objekt), trennt das Bewußtsein in zwei voneinander unterschiedene Seiten und fordert deren notwendige Vereinigung in der Form der Kausalverknüpfung: so entsteht innerhalb des Bewußtseins auf der subjektiven Seite die Kausalität des Begriffes (Freiheit), auf der objektiven Seite die des Stoffes (Notwendigkeit). Das Ich ist die Identität beider Seiten und fordert daher deren absolute Vereinigung, daher können im Ich Freiheit und Notwendigkeit einander nicht entgegengesetzt, sondern müssen eines sein: die Freiheit ist selbst notwendig, sie ist das Gesetz, dem wir uns schlechterdings unterwerfen. Das Ich wäre nicht Ich, wenn die Freiheit nicht Gesetz wäre; die Freiheit wäre nicht Gesetz, sondern Zwang, wenn wir sie nicht *selbst* zu unserem Gesetz machten mit Freiheit und um der Freiheit willen; das Gesetz wäre nicht Freiheit, wenn es nicht autonom wäre. Wir sollen unsere Freiheit nach dem Begriff unserer Selbständigkeit bestimmen, schlechthin und ohne Ausnahme; das ist ein notwendiger Gedanke unserer Intelligenz: dieser Gedanke ist das Prinzip der Sittlichkeit, das Sittengesetz. Das Bewußtsein desselben ist eine Tatsache unserer inneren Erfahrung, die jedem aus der Art, wie er die freien Handlungen *anderer* beurteilt, einleuchtet, wenn er sich *unbefangen* verhält und nicht aus philosophischen Liebhabereien urteilt. Er zürnt nicht der Flamme, die sein Haus verzehrt, wohl aber dem, der das Feuer angelegt hat. „Wäre er nicht ein Tor, sich über ihn zu erzürnen, wenn er nicht voraussetzte, daß derselbe auch anders hätte handeln können, und daß er anders hätte handeln sollen[2]?“

Die Deduktion des Sittengesetzes ist einleuchtend. Hier ist dieselbe in ihrer negativen Form: kein Sittengesetz, keine Autonomie, keine Einheit von Freiheit und Gesetz (Notwendigkeit), keine Möglichkeit der Vereinigung beider, also auch keine Vereinigung von Subjekt und Objekt innerhalb der Trennung beider, also auch keine Möglichkeit der Trennung, keine Möglichkeit des Bewußtseins, kein Ich. Wir geben die Deduktion des Sittengesetzes aus dem Ich in folgendem Schema:

---

[1] Ebendas. § 2. S. 29—39. — [2] Ebendas. S. 39—62.

Ich

Subjekt = Objekt

Bewußtsein (Trennung)

Subjekt | Objekt

Selbsttätigkeit | Stoff

Kausalität des Begriffes | Kausalität des Stoffes

Freiheit | Notwendigkeit

Freiheit = Notwendigkeit

Freiheitsgesetz

Freiheit unter dem Gesetz der Freiheit
(Absolute Autonomie)

Sittengesetz

III. Die Anwendbarkeit oder Realität des Sittengesetzes[1].

1. Die Stellung der Frage.

Es ist bewiesen, daß aus dem Wesen des Selbstbewußtseins das Sittengesetz notwendig folgt, daß demnach seine Geltung im Ich und für dasselbe unbedingt feststeht; es ist damit noch nicht bewiesen, daß es mit derselben Notwendigkeit auch in Rücksicht auf die Welt gilt, daß es auf dieselbe anwendbar und in ihr ausführbar ist. Und was wäre das Sittengesetz, wenn es in der Welt nicht ausführbar wäre, wenn nicht geschehen könnte, was zufolge desselben geschehen soll? Nachdem das Sittengesetz selbst dargetan worden, ist nun seine reale Geltung zu deduzieren. Diese Deduktion geschieht, wie die Wissenschaftslehre sie fordert. Es muß gezeigt werden, daß aus denselben Bedingungen, aus denen das Sittengesetz folgt, auch seine Anwendbarkeit auf die Welt hervorgeht, daß beides in dem Wesen des Ich begründet ist. Wenn das Sittengesetz in der Welt

[1] Ebendas. Hauptst. II. Deduktion der Realität und Anwendbarkeit des Prinzips der Sittlichkeit. S. 63—156.

nichts auszurichten vermag, oder auf dieselbe keine Kausalität hat, so kann das Ich nicht sein, was es ist. Hebe das Sittengesetz auf, so ist das Ich selbst aufgehoben: diese Notwendigkeit ist bewiesen. Hebe die Realität des Sittengesetzes auf, so ist das Ich selbst ebenfalls aufgehoben: diese Notwendigkeit ist zu beweisen.

Ich will gleich sagen, in welchem Punkte der Nerv des Beweises liegt. Es verhält sich mit dem Fichteschen Beweise von der Realität des Sittengesetzes ganz ähnlich, wie mit dem Kantischen von der Realität der Kategorien. Wenn die Kategorien die Bedingungen sind, unter denen es überhaupt Erfahrungen gibt, so versteht es sich von selbst, daß sie in aller Erfahrung gelten. Wenn das Sittengesetz als die Bedingung einleuchtet, unter der es überhaupt Welt gibt, so erhellt daraus seine Ausführbarkeit (Geltung) in der Welt, d. h. seine Realität. Es wird daher alles davon abhängen, daß man von vornherein die Frage richtig stellt. Nimmt man die Welt als etwas von dem Ich völlig Unabhängiges, als Ding an sich, so ist die Frage unlösbar und die Realität des Sittengesetzes unmöglich. Nimmt man dagegen die Welt, wie sie allein zu nehmen ist, als das notwendige Objekt des Ich, so ist die Frage so gestellt, daß sie die Lösung enthält.

Setzen wir also, wie es die Wissenschaftslehre auf Grund ihrer schon geführten Beweise verlangt, daß die Welt gleich ist dem Objekte des Ich, d. h. dem Nicht-Ich, daß Ich und Nicht-Ich sich gegenseitig einschränken und darum in durchgängiger Wechselwirkung stehen, daß demnach, was in dem beschränkten (teilbaren) Ich geschieht, notwendig auch in dem Nicht-Ich seine Wirkung äußert; so ist die Frage nach der Realität des Sittengesetzes oder nach der Kausalität desselben auf die Welt gleich der Frage: wie das Sittengesetz auf das *beschränkte* Ich wirksam sein könne? Und da dieses gleich ist dem leiblichen, sinnlichen, empirischen Ich, so handelt es sich in dem Hauptpunkte der Sache um die Kausalität des Sittengesetzes auf das *sinnliche* Ich. Nun ist das Sittengesetz selbst nichts anderes als der Ausdruck des reinen Ich oder der absoluten Selbsttätigkeit, die nur sich zum Zweck hat, mithin zieht sich die ganze Frage in die Formel zusammen: wie das reine Ich wirksam sein könne auf das empirische Ich? Das reine Ich als die absolute Selbsttätigkeit, die nur sich zum Zweck hat, ist die Tendenz zur absoluten Selbsttätigkeit, „der Trieb auf das ganze Ich", „der Trieb der Freiheit um der Freiheit willen", kurzgesagt: es ist *reiner* Trieb. Das empirische, sinnliche, leibliche, beschränkte Ich

ist ein System bestimmter, sinnlicher Triebe, kurzgesagt: es ist **sinnlicher** Trieb. Die Kausalität des Sittengesetzes auf die Welt ist demnach der Kausalität des reinen Ich auf das sinnliche Ich oder des reinen Triebes auf den sinnlichen Trieb gleichzusetzen: damit sind die beiden Seiten der Frage, die zunächst als Gegensatz erscheinen, unter gleichen Nenner gebracht und die Frage so gestellt, daß sie die Bedingungen der Lösung in sich schließt. Auch läßt sich schon hier die Lösung selbst vorausnehmen. Denn da jene beiden Seiten sich zueinander verhalten, wie das Höhere zum Niederen oder wie das Bedingende zum Bedingten, so wird es das Sittengesetz sein müssen, unter dessen Bedingung das sinnliche Ich und damit zugleich das Nicht-Ich, also alles von dem Ich Unterschiedene, d. h. die Welt steht; so ist das Sittengesetz notwendig zugleich Weltgesetz, woraus seine Ausführbarkeit in der Welt, seine Anwendbarkeit auf dieselbe, mit einem Worte seine Realität von selbst einleuchtet.

2. Das Ich als Trieb und Gefühl (organische Natur).

Um also dieses zweite Problem der Sittenlehre aufzulösen und das Verhältnis der beiden Triebe richtig zu fassen, müssen wir auf den Begriff des **Triebes** näher eingehen. Was das Ich ursprünglich ist, muß, wie schon gezeigt worden, dem Bewußtsein als etwas Gegebenes oder Vorgefundenes erscheinen. Das Ich ist in seinem ursprünglichen Sein Tendenz oder Trieb zur Selbsttätigkeit, es muß sich daher als Trieb (Wille) finden oder, was derselbe heißt, als „getrieben" erscheinen. Das Ich als Bewußtsein oder Intelligenz muß seiner selbst als eines Triebes inne werden, diese Erkenntnis hängt nicht von der Freiheit der Reflexion ab, sondern ist eine unwillkürliche und notwendige Bestimmtheit der Intelligenz, d. h. **Gefühl**. Das Ich ist Trieb und fühlt sich als solcher, es ist Grund des Triebes, der Trieb ist Grund des (dadurch erregten) Gefühles, oder mit anderen Worten: „ich bin gesetzt objektiv als getrieben, subjektiv als fühlend diesen Trieb". Diese Setzung ist von meiner Reflexion und damit von meiner Freiheit ganz unabhängig, es gibt mithin ein ursprünglich bestimmtes (der Reflexion vorausgesetztes) System von Trieben und Gefühlen. Was aber unabhängig von der Freiheit festgesetzt und bestimmt ist, heißt „**Natur**". Jenes System der Triebe und Gefühle ist demnach Natur. Ich selbst bin ein solches System, ich bin als solches gesetzt, finde mich so vor; das Bewußtsein, so zu sein, drängt sich mir unwillkürlich auf: jene Natur ist demnach **meine** Natur. Daher der

Satz: „Ich bin ...... Natur, und diese meine Natur ist ein Trieb“[1]. Der Trieb selbst kann nicht willkürlich gesetzt werden, er ist nicht aus einem Akte der Freiheit zu erklären, ebensowenig läßt er sich als ein Glied des Naturmechanismus denken, denn in der mechanischen Kausalverknüpfung der Erscheinungen wird die Wirksamkeit äußerlich von Glied zu Glied fortgepflanzt und beruht daher auf einer fortgesetzten Mitteilung der Kraft; dagegen ist der Trieb eine innere auf sich selbst wirksame, sich selbst bestimmende, also von außen nicht mitteilbare Kraft[2]. Diese Selbstbestimmung des Triebes kann aber nicht willkürlich gemacht, nicht gewählt, durch keinen Begriff erzeugt werden; sie ist, wie sie ist, nicht durch Freiheit, also durch Natur gesetzt und will daher lediglich als Naturprodukt gedacht und erklärt werden. Was vom Triebe als solchen gilt, gilt auch von meiner Natur, denn meine Natur ist Trieb. Daher mußte sie als Naturprodukt oder als Resultat der Bestimmtheit der ganzen Natur gedacht werden. Ich bin Trieb, mein Trieb ist Selbstbestimmung, dieser durch sich bestimmte Trieb ist Naturprodukt, d. h. der Grund dieser Selbstbestimmung liegt im Ganzen der Natur, dieses Ganze ist die Wechselwirkung der geschlossenen Summe aller Teile, mithin muß die Natur als ein solches Ganzes gedacht werden, in welchem jeder Teil durch sich bestimmt und in dieser Bestimmtheit zugleich ein „Resultat ist von der Bestimmtheit aller Teile durch sich selbst“: als ein Ganzes, dessen Teile jeder sich selbst und zugleich alle sich wechselseitig bestimmen, die insgesamt daher sich gegenseitig bedingen und bedürfen, d. h. als ein organisches Ganzes. „Die Natur überhaupt ist ein organisches Ganzes und wird als solches gesetzt“[3].

In einem organischen Ganzen ist jeder Teil durch sich bestimmt und bedarf zugleich die Vereinigung mit den anderen. Bedürfnis ist Trieb. Jeder Teil hat sein Maß von Realität und zugleich den Trieb zu dem anderen. Kein Element ist sich selbst genug, und für sich und durch sich selbständig; es bedarf eines anderen, und dieses andere bedarf seiner. Es ist in jedem Trieb auf ein fremdes.“ Dieses Streben jedes Teiles zur Vereinigung und Ergänzung mit den anderen ist der Trieb zu bilden und sich bilden zu lassen: „Bildungstrieb“. Ein solcher Bildungstrieb ist daher notwendig in der Natur. Das dadurch gebildete Ganze ist organisch, jener Bildungstrieb daher Organisationstrieb und als solcher durch die

[1] Ebendas. § 8. Fünfter Lehrsatz. Nr. IV. S. 107—109. Vgl. Nr. I—III. S. 102 bis 107. — [2] Ebendas. Nr. V. S. 109—111. — [3] Ebendas. VI. S. 112—115.

ganze Natur verbreitet. Die Natur muß daher gesetzt werden als organisierend, und ihr Resultat (meine Natur) als organisches Naturprodukt[1].

So gewiß ich bin, so gewiß finde und fühle ich mich als Trieb und diesen so empfundenen Trieb als Natur, als meine Natur, als etwas durch Natur Gesetztes, als Naturprodukt; aber meine Natur könnte nicht Naturprodukt sein, wenn nicht der ganzen Natur in jedem ihrer Teile der Bildungstrieb inwohnte, wenn nicht durch die ganze Natur der Trieb zur Organisation verbreitet wäre. Ich finde mich als organisches Naturprodukt, als ein in sich geschlossenes Ganzes, in welchem jeder Teil vermöge der ihm eigentümlichen Bestimmtheit die Vereinigung mit den anderen bedarf und erstrebt, alle Teile insgesamt, daher jeder aus eigenem Trieb, ihre Gemeinschaft suchen und erhalten. Das organische Naturprodukt kann demnach nur bestehen durch die fortgehende Wirksamkeit des ihm inwohnenden Bildungstriebes, d. h. es muß gedacht werden als sich selbst organisierend. Da nun alle Teile zusammengenommen (die Vereinigung aller dieser Teile) gleich ist dem Ganzen, so ist der auf diese Vereinigung gerichtete Bildungstrieb in seiner fortgehenden Wirksamkeit gleich dem Selbsterhaltungstriebe des Ganzen, dem Triebe zum Dasein, nicht zum bloßen Dasein, sondern zu dieser durchgängig bestimmten Existenz und zu allen für diese bestimmte Existenz nötigen Bedingungen. Dieser Selbsterhaltungstrieb ist die Bedingung, unter der etwas als ein zur Erhaltung des Ganzen nötiges Objekt begehrt wird. Nicht aus der Natur des Objektes, sondern aus meiner Natur folgt die bestimmte Begierde (Begierde nach etwas); nicht das Objekt ist der Grund der Begierde, sondern meine Begierde ist der Grund, daß ein Naturding ihr Gegenstand, z. B. Nahrungsobjekt (Speise und Trank) wird[2].

Was ich bin, darauf muß ich nach dem Gesetze des Ich reflektieren. Ich bin Trieb, also muß der Trieb Objekt meiner Reflexion werden, sonst wäre er nicht mein Trieb, ich muß finden (empfinden), daß mir etwas fehlt, ich habe nicht bloß das Bedürfnis, sondern fühle es oder sehne mich wonach. Diesen so reflektierenden Trieb nennt Fichte „Sehnen“ oder „Gefühl des Bedürfnisses“. Ich bin Natur, ich bin zugleich unmittelbar Objekt meines Bewußtseins, meine Natur ist darum notwendig ein unmittelbares Objekt meines Bewußtseins. Das Subjekt dieses Bewußtseins bin ich selbst, als dieses Subjekt bin ich frei und bestimme mit Freiheit mich selbst. Nun steht jedes Objekt des Bewußtseins unter der Bedingung

[1] Ebendas. VII. S. 115—121. — [2] Ebendas. S. 121—124.

des letzteren, diese Bedingung ist das Subjekt des Bewußtseins, und dieses Subjekt ist freie Selbstbestimmung. Was in mein Bewußtsein eintritt, ist daher notwendig abhängig von meiner Selbstbestimmung, diese Abhängigkeit trifft daher auch den Trieb, der mir zum Bewußtsein kommt. Sobald der Trieb in mein Bewußtsein eintritt, erscheint er in dem Gebiete, wo ich wirke, und kommt damit in meine Gewalt; er ist jetzt empfundener Trieb, Sehnen, Gefühl des Bedürfnisses, d. h. Trieb zur Befriedigung. Es hängt nicht von mir ab, daß ich ihn befriedige. Hier ist der bedeutsame Punkt, von dem aus schon das Gebiet des Sittlichen sich zu erleuchten beginnt: die Grenze zwischen Notwendigkeit und Freiheit, der Übergang des Vernunftwesens zur Selbständigkeit[1].

Ich bin vermöge meiner Natur Trieb, dieser Naturtrieb wird vermöge meiner Reflexion Sehnen nach etwas, Gefühl des Bedürfnisses; jetzt wird dieses noch unbestimmte Sehnen auch Objekt meiner Reflexion, es wird reflektiert, dadurch bestimmt, begrenzt, unterschieden, was nur durch die Beziehung auf ein bestimmtes Objekt geschehen kann. Das Sehnen nach einem bestimmten Objekt, das Gefühl, dieses oder jenes bestimmte Ding zu bedürfen, ist Begierde. Vermöge der Reflexion auf den Gegenstand wird das Sehnen zum Begehren. Was den bloßen Naturtrieb in Sehnen verwandelt, ist die erste, notwendige Reflexion; was das Sehnen in Begierde verwandelt, ist die zweite, freie Reflexion: diese macht die Grenze zwischen Sehnen und Begehren. Die freie Reflexion macht die Begierde; darum ist die Begierde auch von dieser Reflexion abhängig und kann durch dieselbe sowohl gesetzt als nicht gesetzt oder aufgehoben werden. Es ist nicht nötig, daß wir auf unser Sehnen reflettieren, es ist nicht nötig, daß wir die Begierden in uns aufkommen lassen, es ist nicht nötig, daß wir ihnen nachhängen; wir können sie loswerden, indem wir ihnen nicht nachhängen oder unsere Reflexion mit voller Freiheit davon ablenken. Was wir auf Grund unserer Naturtriebe begehren, sind Naturobjekte, die wir haben oder auf irgend eine Weise mit uns vereinigen wollen, es sei Speise und Trank oder freie Luft, weite Aussicht, heiteres Wetter usf. Die Naturobjekte sind räumlich. Was sich mit Räumlichem vereinigen will, muß selbst räumlich sein, daher müssen wir selbst mit unseren Naturtrieben im Raum, also Materie, organisierte Materie, Leib, und zwar Leib als Werkzeug des Willens, d. h. beweglicher, artikulierter Leib sein[2].

[1] Ebendas. S. 124—126. — [2] Ebendas. IV. S. 126—128.

3. Der Urtrieb. Der höhere und niedere Trieb. Der sittliche Trieb.

Wir begehren die Naturobjekte aus keinem anderen Grunde als vermöge unseres Naturtriebes und zu keinem anderen Zwecke als zu dessen Befriedigung. Befriedigung um der Befriedigung willen ist Genuß, der bewußte Trieb war Begierde, die Befriedigung der Begierde (bewußte Befriedigung) ist Lust und zwar Sinnenlust, da es der Zustand unserer Organisation oder unseres leiblichen Daseins ist, aus welchem der Trieb folgt, und auf den sich die Befriedigung bezieht. In der Befriedigung des Naturtriebes ist daher das sinnliche oder organische Naturwesen sich selbst Zweck, das Naturprodukt hat keinen anderen Zweck als sein eigenes Dasein, es ist durchaus Selbstzweck, weder setzt es sich selbst einen Zweck außer sich, noch kann es aus einem solchen ihm äußeren Zwecke von uns erklärt werden: „Es gibt nur eine innere, keineswegs eine relative Zweckmäßigkeit in der Natur." Was von jedem Naturwesen gilt, das gilt auch von dem Ich, sofern es Naturwesen, leibliches, sinnliches Ich ist: die Befriedigung seiner natürlichen Triebe, der Genuß, die Lust ist ihm letzter Zweck.

Aber das Ich ist nicht bloß Naturwesen und Naturtrieb, sondern es ist sich als solches Objekt, d. h. Bewußtsein. Als Naturtrieb will es nur Genuß, und da dieser durch das Objekt bedingt ist, so ist es in seinem Triebe nach Befriedigung abhängig von dem Objekt; als Bewußtsein dagegen ist es nur von sich selbst abhängig. So ist das Ich beides: Tendenz zur reinen Tätigkeit als Selbstbewußtsein, und Trieb zur Befriedigung als Naturwesen, es ist die Einheit beider Triebe, beide sind daher im Ich ursprünglich eines: diese ursprüngliche Einheit beider Triebe nennt Fichte den „Urtrieb". Daß dieser Urtrieb in jene beiden Triebe gespalten erscheint, ist eine notwendige Folge des Bewußtseins. Der Urtrieb ist, wie das Ich selbst, Subjekt-Objekt, das Bewußtsein trennt diese absolute Einheit in die beiden Seiten Subjekt und Objekt: so entsteht die Entzweiung; der Urtrieb erscheint innerhalb des Bewußtseins als objektiver und subjektiver Trieb, als Naturtrieb und rein geistiger Trieb (Freiheitstrieb), als Trieb zum Genuß und als Trieb zur Selbständigkeit: „Lediglich auf der Wechselwirkung dieser beiden Triebe, welche eigentlich nur die Wechselwirkung eines und eben desselben Triebes mit sich selbst ist, beruhen alle Phänomene des Ich[1]."

[1] Ebendas. S. 130.

Was mithin den Urtrieb in die beiden Triebe spaltet, ist das Bewußtsein oder die Reflexion. Vermöge der Reflexion scheidet das Subjekt sich nicht bloß vom Objekt, sondern erhebt sich zugleich über dasselbe, das Reflektierende erhebt sich über das Reflektierte und steht darum höher als dieses, indem es dasselbe zugleich umfaßt. Der Trieb des Reflektierenden und der des Reflektierten, der subjektive und der objektive Trieb, der Freiheitstrieb und der Naturtrieb sind daher einander nicht gleich, sondern verhalten sich wie das Höhere zum Niederen, das Umfassende zum Umfaßten. (Nennen wir den bewußten Trieb Begierde, so erhellt hier aus dem Wesen des Ich der Unterschied des höheren und niederen Begehrungsvermögens.) Vermöge des Naturtriebes begehren wir den Genuß und machen uns von dem Objekte abhängig; vermöge des geistigen Triebes begehren wir unsere Selbständigkeit, widerstreiten dem Genuß und machen uns von dem Objekte unabhängig; wir erheben uns kraft der Reflexion über den Naturtrieb, über unsere Natur und damit über alle Natur. Und daß dieser erhebende, befreiende, auf unsere reine Selbsttätigkeit gerichtete Trieb der höhere, mächtigere, umfassendere, jener andere auf den bloßen Genuß gerichtete dagegen der niedere Trieb ist: eben dies begründet in der menschlichen Natur das *sittliche* Verhalten. Beide im Ich vorhandenen Triebe wollen vereinigt sein, und da der eine auf reine Tätigkeit, der andere auf das gegebene Objekt (seiner Befriedigung) ausgeht, so können sie nur so vereinigt werden, daß in demselben Streben Tätigkeit und Objekt sich durchdringen: die Vereinigung kann daher nur in einer „objektiven Tätigkeit" bestehen. Wenn aber die sittliche Tätigkeit notwendig eine objektive sein muß, so erhellt daraus die Realität des Sittengesetzes oder seine Anwendbarkeit auf die Welt der Objekte[1].

Jener Urtrieb, der als die ursprüngliche Einheit beider Triebe das Wesen des Ich und die Wurzel des Bewußtseins ausmacht, kann innerhalb des Bewußtseins nur als die geforderte Vereinigung des subjektiven (rein geistigen) und objektiven (natürlichen) Triebes, d. h. als ein aus beiden gemischter Trieb erscheinen, der kein anderer ist als der *sittliche* Trieb selbst. Setzen wir, daß es eine solche Vereinigung jener beiden Triebe nicht gäbe, so würde damit das Selbstbewußtsein oder das Ich selbst aufgehoben sein. Dann würde entweder der reine oder der natürliche Trieb allein und ausschließend wirken: die alleinige Wirksamkeit des reinen Triebes könnte kein anderes Resultat haben als die absolute Unabhängig-

[1] Ebendas. S. 128—131.

keit des Ich, nicht als Aufgabe, sondern als Zustand, d. h. die völlige Aufhebung des beschränkten Ich, also auch die des Nicht-Ich, mithin die des Ich überhaupt; die alleinige Wirksamkeit des natürlichen Triebes dagegen würde das Ich dem Objekte gänzlich unterwerfen, also die Unabhängigkeit desselben völlig aufheben und damit das Ich selbst. So notwendig daher das Ich, ebenso notwendig ist die Vereinigung jener beiden Triebe, d. h. der gemischte oder sittliche Trieb[1].

Was fordert der sittliche Trieb? Oder wie können die beiden ursprünglich identischen, im Bewußtsein getrennten und entgegengesetzten Triebe wirklich vereinigt werden? Nicht so, daß der reine Trieb allein handelt, er würde dann nichts anderes vermögen, als den natürlichen Trieb zu verneinen und alles zu unterlassen, was dieser verlangt; sein ganzes Handeln wäre bloß eine solche fortgesetzte Unterlassung, eine solche fortdauernde, gegen unsere Natur gerichtete Selbstverleugnung, deren letztes Ziel kein anderes sein könnte als unsere gänzliche Vernichtung, das Erlöschen des Ich, nicht die moralische Bestimmung, sondern die mystische Auflösung. Das bloße Unterlassen ist kein wirkliches Handeln. Das Ich will handeln, alles wirkliche Handeln geht auf die Objekte, das Ich könnte nicht auf die Objekte oder auf die Natur handeln, wenn es nicht selbst Natur, Naturkraft, Naturtrieb wäre; es kann in Wirklichkeit nur durch seinen Naturtrieb und kraft desselben handeln. Diesen Trieb vernichten wollen, hieße alles wirkliche Handeln, den Willen und damit sich selbst aufgeben. Alles wirkliche Handeln geht daher nicht auf die Vernichtung des Naturtriebes, sondern auf die Befreiung von seiner Herrschaft, auf seine Unterordnung unter den Zweck der Freiheit, auf die Verminderung unserer Abhängigkeit von dem Naturtriebe, also auf unsere wachsende, sich immer mehr und mehr erweiternde Unabhängigkeit, d. h. auf unsere fortschreitende Befreiung: mithin besteht alles wirkliche Handeln in einer Reihe von Handlungen, deren Endziel unsere absolute Unabhängigkeit ist, es besteht in der *fortschreitenden* Annäherung an dieses Ziel, denn das letztere kann niemals vollkommen erreicht werden, weil das erreichte Ziel gleich der Aufhebung des Ich wäre. Die absolute Unabhängigkeit ist nicht unser Zustand, sondern unsere *Aufgabe*; unsere Bestimmung ist nicht *frei sein*, sondern *frei werden*. Wir können daher unsere Bestimmung nur erfüllen, wenn wir diesem notwendig und unbedingt zu setzenden, niemals zu erreichenden Ziele nachstreben, wenn wir uns demselben mehr und

[1] Ebendas. § 12. S. 147—153.

mehr nähern, wenn jede unserer Handlungen in der Reihe dieser Annäherung liegt. Handle so, daß deine Handlung nie jenem Ziele widerstreitet, nie von der Richtung auf dasselbe abweicht, stets in der Reihe liegt und fortschreitet, die sich ihm nähert! Nur so ist, was du tust, eine wirkliche Handlung. Handeln ist deine Bestimmung. Die kurzgefaßte Forderung des sittlichen Triebes heißt daher: erfülle jedesmal deine Bestimmung[1]!

4. Das Gewissen und die Pflicht.

Jeder Trieb muß als solcher unmittelbar empfunden oder gefühlt werden. Worin besteht das Gefühl des sittlichen Triebes? Was sich auf unseren Trieb, gleichviel welchen, bezieht, das fällt in das Gebiet unserer Begehrungen, daran nimmt unser Wille mittelbar oder unmittelbar teil: diese Teilnehmung des Willens oder der Begierde an einem Objekt nennen wir *Interesse*, alles Interesse besteht nur in dieser Teilnahme, es gründet sich stets auf den Trieb und wird wie dieser gefühlt. Was wir fühlen, wenn wir uns für irgend etwas interessieren, ist das Verhältnis des Objektes zu unserem Triebe. Entweder stimmt das Objekt mit dem überein, was der Trieb will, oder ist damit im Widerstreit: das Verhältnis ist daher entweder harmonisch oder disharmonisch. Diese Harmonie oder Disharmonie ist es, die gefühlt wird, und da wir im Grunde immer nur uns selbst fühlen, oder da alles Gefühl im Grunde Selbstgefühl und alles Interesse durch das Interesse für uns selbst bedingt wird, so ist, was wir fühlen, unsere eigene Harmonie oder Disharmonie, der Zustand der Übereinstimmung oder des Widerstandes unserer mit uns selbst, d. h. die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zwischen dem, was wir in Wirklichkeit sind, und dem, was wir in Wahrheit sein wollen. Was wir in Wahrheit sein wollen, ist der Ausdruck unseres Ur- oder Grundtriebes, der identisch ist mit dem Ich selbst. Dieser Trieb fordert die Übereinstimmung zwischen dem ursprünglichen und dem beschränkten (empirischen) Ich, d. i. die wirkliche Vereinigung des reinen und natürlichen Triebes.

Der Ausdruck des reinen Triebes ist eine Forderung, der des natürlichen ein Sehnen: jener fordert die Tat, dieser begehrt den *Genuß*, jener will die Freiheit um der Freiheit willen, dieser den Genuß um des Genusses willen; die Erfüllung des ersten Triebes gewährt daher eine andere Art der Befriedigung und darum ein anderes Gefühl der Lust

[1] Ebendas. § 12. S. 149—150.

als die des zweiten. Wenn wir den ersten Trieb und mit ihm den Urtrieb befriedigen, so haben wir eine Forderung oder eine Aufgabe erfüllt; wir haben getan, was wir tun sollten; wir haben erreicht, was wir mit voller Freiheit und darum mit vollem Bewußtsein uns zum Zweck setzten: eine solche Tat ist notwendig von dem Gefühle der „Billigung" begleitet. Nun ist dieser Zweck unser eigenster innerster Zweck, unser Urtrieb, unser ursprüngliches Wesen selbst. Wir haben mit dieser Tat unserem eigensten tiefsten Selbst Genüge geleistet, eine solche Tat ist notwendig von dem Gefühle der „Zufriedenheit" begleitet. Hier erscheint die Lust als Billigung und Zufriedenheit, die Unlust als Mißbilligung (Verachtung) und Verdruß. Dieses Gefühl ist sittlicher Art, es ist das Gefühl unseres sittlichen Seins, das Gefühl, daß wir sind, was wir vermöge unseres ursprünglichen Wesens (Urtriebes) sein wollen, oder daß wir es nicht sind: dieses Gefühl, welches, als Vermögen betrachtet, wir „das obere Gefühlsvermögen" nennen könnten, wie wir den höheren Trieb das höhere Begehrungsvermögen genannt haben, ist das Gewissen: es ist das Gefühl der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unseres wirklichen, aus unserer Handlungsweise erfolgten Zustandes mit unserem Urtriebe, der auf die absolute Freiheit ausgeht, das Gefühl unserer eigenen innersten Harmonie oder Disharmonie oder des Verhältnisses unseres Handelns zu unserer absoluten Freiheit. Dieser Freiheit sind wir uns in dem Gewissen unmittelbar bewußt, und da dieselbe das Wesen des Ich und die Bedingung alles Bewußtseins ausmacht, so ist das Gewissen unter allem Gewissen das Gewisseste. „Die Benennung Gewissen ist trefflich gewählt; gleichsam das unmittelbare Bewußtsein dessen, ohne welches überhaupt kein Bewußtsein ist, das Bewußtsein unserer höheren Natur und absoluten Freiheit." Im Falle der Übereinstimmung hat das Gewissen Friede und Ruhe, im entgegengesetzten Falle ist es unruhig und macht uns Vorwürfe, es gewährt keine Lust, wie die sinnlichen Befriedigungen, man redet von einem zufriedenen, aber nie von einem lustigen Gewissen[1].

Das Gewissen zeigt mitten in dem Bewußtsein unseres Handelns und Begehrens auf die Freiheit als unseren absoluten Zweck und ist wie dieser unfehlbar und unverrückbar. Diese Freiheit ist notwendig, nicht als vorhandener Zustand, sondern als Ziel; sie ist nicht Naturgesetz, sondern Sittengesetz; sie ist nicht, was wir sind, sondern was wir sein sollen, nicht etwa als Mittel zu diesem oder jenem, sondern als Endzweck. Dieses

---

[1] Ebendas. § 11. S. 142—147.

unbedingte Sollen ist die Pflicht, die nur dann unser Gesetz sein kann, wenn wir sie als solches einsehen und mit vollem Bewußtsein zu unserem Gesetz machen. Sie will das bewußte Ziel und das bewußte Motiv unseres Handelns sein. Die Pflicht wirkt daher nicht als Trieb, sie treibt nicht, wir müssen uns selbst durch das Bewußtsein der Pflicht treiben, deshalb können wir nie ohne Besonnenheit, nie blind, nie überzeugungslos, sondern nur aus Überzeugung pflichtmäßig handeln und von nichts inniger und fester überzeugt sein als von der Pflicht. Der Inhalt des Sittengesetzes ist damit klar und läßt sich auf verschiedene Weise kurz und bündig aussprechen. Jede dieser Formeln enthält das ganze System der Sittenlehre in sich: handle wirklich, du handelst nur wirklich, wenn du dich nie von den Objekten abhängig machst, wenn jede deiner Handlungen in jener Reihe fortschreitender Annäherung liegt, deren Ziel die absolute Unabhängigkeit ist; also erfülle jedesmal deine Bestimmung, handle nie ohne Überzeugung, nie gegen dieselbe, dann handelst du stets aus dem Bewußtsein der Pflicht um der Pflicht willen, stets so, wie das Gewissen es fordert. Es gibt daher keine kürzere Formel als diese: „handle nach deinem Gewissen!"

Die Realität oder Anwendbarkeit dieses Gesetzes ist einleuchtend. Das Sittengesetz ist die Freiheit als Zweck, als Forderung. Wie könnte die Freiheit Forderung, die Befreiung Gesetz sein, wenn nicht die Unfreiheit Zustand wäre, vorhandener, gegebener Zustand? Die Unfreiheit ist das beschränkte, sinnliche, natürliche Ich, das Ich als Naturtrieb, als Naturprodukt, welches ohne Natur, ohne Welt nicht sein könnte. Keine Welt, kein Sittengesetz. Kein Sittengesetz, keine Freiheit als Endzweck, keine absolute Freiheit, kein absolutes Ich, kein Bewußtsein, kein Objekt des Bewußtseins, keine Welt. Ohne Sittengesetz keine Möglichkeit der Welt, ohne Welt keine Geltung des Sittengesetzes: damit ist die immanente Geltung des letzteren oder seine Realität deduziert, wie die Wissenschaftslehre es fordert.

Dreizehntes Kapitel.

Der Begriff der Pflicht. Die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins. Die moralischen Grundübel.

I. Das Sittengesetz als Endzweck.

1. Die sittliche Gewißheit als Grund aller Erkenntnis.

In der bisherigen Entwicklung der Sittenlehre, soweit sie geführt worden, ist das Prinzip derselben oder das Sittengesetz abgeleitet und in seiner Form festgestellt. Die weitere Aufgabe wird sein, aus dieser Form den Inhalt oder die materialen sittlichen Bestimmungen zu deduzieren. Es ist dargetan, wie unter allen Umständen gehandelt werden soll; es ist darzutun, was den Gehalt der sittlichen Handlungsweise in jedem bestimmten Fall ausmacht, und zwar soll aus jenem Wie dieses Was folgen.

Auf die Frage, wie soll ich handeln? war die Antwort: „nach deinem Gewissen, nach deiner Überzeugung!" Die Überzeugung aber, nach der unter allen Umständen soll gehandelt werden können, muß eine richtige sein, nicht etwa von ungefähr, sondern notwendigerweise, sie muß das Kriterium oder Bewußtsein dieser Richtigkeit dergestalt in sich tragen, daß sie den Irrtum wie den Zweifel ausschließt. Eine Überzeugung, die nie irrt, ist unfehlbar, eine solche, an der nie gezweifelt wird, unwandelbar. Es gibt eine Menge sogenannter Überzeugungen menschlicher Art, die, wie sicher sie auch scheinen, falsch und wandelbar sind, die heute gelten und morgen durch eine bessere Einsicht umgestoßen werden. So verhält es sich mit dem beweglichen Geschlechte der menschlichen Meinungen, zu dem daher unmöglich diejenige Überzeugung gehören kann, nach welcher stets zu handeln das Sittengesetz gebietet. Die sittliche Überzeugung muß unter allen Umständen feststehen, sie muß unwandelbar, absolut und darum unmittelbar gewiß sein. Unmittelbar gewiß ist nur unser eigenes Sein, das Ich selbst, unwandelbar nur unser ursprüngliches Sein, das reine Ich. Setzen wir, daß unser Gemütszustand, unser empirisches Ich oder unser Bewußtsein mit unserem ursprünglichen Ich übereinstimmt, so sind wir dieser Übereinstimmung unmittelbar gewiß und haben das Gefühl dieser Gewißheit. Von einer solchen Übereinstimmung gibt es, wie von

unserem ursprünglichen Sein selbst, nur eine unmittelbare, absolute Gewißheit, und es gibt eine solche Gewißheit nur von dieser Übereinstimmung. Nun war das unmittelbare Bewußtsein unseres ursprünglichen Seins das Gewissen, die Wurzel aller sittlichen Überzeugung. Daher gibt es überhaupt keine andere absolute Gewißheit als das Gewissen, keine andere absolut gewisse Überzeugung als die sittliche. „Dieses Gefühl täuscht nie, denn es ist nur vorhanden bei völliger Übereinstimmung unseres empirischen Ich mit dem reinen; und das letztere ist unser einziges wahres Sein und alles mögliche Sein und alle mögliche Wahrheit. Nur inwiefern ich ein moralisches Wesen bin, ist Gewißheit für mich möglich“[1].

2. Die Pflicht als Grund und Endzweck der Welt.

Diese Gewißheit ist zugleich der Grund aller übrigen Gewißheit, aller wahren Erkenntnis. Alle unsere Erkenntnis ist bedingt durch das Bewußtsein der objektiven Welt, welches selbst bedingt ist durch die Einschränkung des Ich, deren letzter Grund bekanntlich kein anderer war als das ursprüngliche Streben, der Urtrieb, der sittliche Trieb des Ich selbst: also ist es der sittliche Trieb, das Gefühl desselben, das Gewissen oder das Pflichtbewußtsein, welches aller Erkenntnis zugrunde liegt. „Die einzige feste und letzte Grundlage aller meiner Erkenntnis ist meine Pflicht. Diese ist das intelligible An sich, welches durch die Gesetze der sinnlichen Vorstellung sich in eine Sinnenwelt verwandelt“[2]. Die Pflicht ist demnach der Urgrund und Endzweck aller Objekte. Die Formel des Sittengesetzes, wodurch alle Moral konstituiert wurde, lautete: „handle nach deiner Überzeugung, handle pflichtmäßig, erfülle die Pflicht um der Pflicht willen!“ Daraus ergibt sich der Inhalt des Sittengesetzes: „behandle alle Dinge ihrem Endzwecke gemäß.“

Die Form des Sittengesetzes entscheidet zugleich die Form (formale Bedingung) des Gegenteils. Du handelst nur dann gewissenhaft, wenn du nach der eigenen sittlichen Überzeugung, nach dem eigenen sittlichen Urteile handelst. Selbst urteilen gehört daher notwendig zur Moralität. Du handelst nie gewissenhaft, wenn du nicht autonom handelst, sondern nach der Autorität eines fremden Gebotes. „Wer auf Autorität hin handelt, handelt sonach notwendig gewissenlos.“ Sittlich handelst du

[1] Ebendas. Hauptst. III. Systematische Anwendung des Prinzips der Sittlichkeit. Abschn. I. Von den formalen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen. § 15. S. 165 flgd.— [2] Ebendas. S. 172.

nur, wenn du gewissenhaft handelst! Was dem Sittengesetze zuwiderläuft, ist sündlich. „Was nicht aus dem Glauben, aus Bestätigung an unserem eigenen Gewissen, hervorgeht, ist absolut Sünde“[1].

II. Die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins.

1. Der Mensch als Tier.

Obgleich die Pflicht unser ursprüngliches Wesen ausmacht, so treibt sie uns nicht mit der Gewalt eines Naturinstinkts; wir handeln nur dann sittlich, wenn wir uns durch das Gefühl der Pflicht selbst treiben. Zur Moralität gehört, daß wir die Pflicht als solche wollen, nichts anderes als sie, daß wir unser Bewußtsein auf sie richten; diese Richtung macht die Reflexion, die als solche völlig in unserer Gewalt ist. Wäre die sittliche Handlung nicht durchaus Tat der Freiheit, so könnte auch das Gegenteil, das gewissenlose oder pflichtwidrige Handeln, nicht Unterlassung aus Freiheit, nicht Schuld, also auch nicht Sünde sein. Es gibt einen Zustand in uns, welcher der Reflexion vorausgeht, und in dem das Ich sich selbst als etwas Vorgefundenes oder Gegebenes erscheint, als Natur oder Naturtrieb. Wenn dieser Zustand, der die erste und unterste Stufe des praktischen Ich ausmacht, herrscht und wir mit dem Naturtriebe völlig eins sind, so handeln wir ganz reflexionslos und triebmäßig, nicht moralisch, sondern tierisch: auf dieser Stufe ist der Mensch in seiner Handlungsweise ein bloßes Tier[2].

2. Der Mensch als verständiges Tier: der Eigennutz als Maxime.

Nun aber sollen und können wir vermöge des Bewußtseins auf unseren Naturtrieb reflektieren, vermöge dieser Reflexion uns davon unterscheiden und eben dadurch von ihm freimachen. Diese unsere Freiheit ist zunächst nur formal und nimmt ihren Inhalt bloß aus dem Naturtriebe, der die Dinge begehrt: wir folgen den natürlichen Trieben nicht mehr blind, sondern verhalten uns wählend, und da das Motiv unserer Wahl nicht aus der Freiheit selbst geschöpft ist, so kann es nur durch unser empirisches Ich bestimmt sein, d. h. es ist die Maxime unseres empirischen Wohls oder unserer Glückseligkeit, nach der allein wir unter diesem Reflexionsstandpunkte handeln. Was wir befriedigen, sind nur unsere natürlichen Triebe, wir wollen nichts als genießen, aber wir tun es mit Rück-

[1] Ebendas. Koroll. 3. S. 175—177. — [2] Ebendas. § 16. II. S. 178 flgd.

sicht auf unser Wohl, mit der beständigen Reflexion auf die eigene Glückseligkeit: wir handeln auf dieser Stufe, was die Sache betrifft, auch tierisch, aber als verständiges Tier. Formell sind wir frei, materiell dagegen von den Naturobjekten abhängig[1].

3. Der autokratische Freiheitstrieb: die Willkür als Maxime.

In Wahrheit ist das Ich frei von den Naturobjekten und begehrt seine Selbständigkeit. Wenn es dieselbe mit voller Freiheit des Bewußtseins zu seiner Maxime erhebt, so gibt es sich selbst das Sittengesetz und handelt moralisch; wenn es dagegen nur dem Drange zur Selbständigkeit als einem Triebe seiner höheren Natur reflexionslos folgt, so handelt es nicht mehr tierisch, aber auch noch nicht moralisch; wir machen nicht unser reines, sondern unser empirisches Ich zum Zweck, aber in der Absicht nicht auf den Genuß der Dinge, sondern auf die Herrschaft über dieselben: wir wollen „die unbeschränkte und gesetzlose Oberherrschaft über alles außer uns". Diese Herrschaft ist unsere Maxime. Unsere durch das Sittengesetz noch nicht erfüllte Freiheit ist gesetzlose Willkür, es ist noch nicht der Wille, sondern erst „das Genie der Tugend", welches auf dieser Stufe den Menschen treibt, seinen Zwecken seinen Genuß zu opfern und in den Lauf der Dinge ordnend und umgestaltend, herrschend und unterdrückend einzugreifen. Der Ausdruck dieses autokratischen Freiheitstriebes ist das herrische Handeln, worin die Menschheit das geschichtslose Paradies der Triebe und des Genußlebens verläßt und in den Kampf der Geschichte eingeht. „Nur durch Voraussetzung einer solchen Sinnesart wird die ganze Menschengeschichte begreiflich"[2].

Verglichen mit der blinden oder raffinierten Art, nur seine Triebe zu befriedigen und bloß seinem Genusse zu leben, hat dieses unbeschränkte Freiheitsbewußtsein mit seinem herrischen Naturdrange etwas Erhabenes, aber den Forderungen der Moralität gegenüber hat es gar keinen Wert, denn was hier sich über alles andere erhebt und erhaben fühlt, ist das empirische Ich. Man darf sein Urteil nicht verblenden lassen durch die Aufopferungen des eigenen Genusses, deren der Mensch auf dieser Stufe fähig erscheint. In solchen Aufopferungen ist keine wirkliche Selbstverleugnung; im Gegenteile, je mehr er geopfert hat, umso größer, edelmütiger, vortrefflicher erscheint hier der Handelnde sich selbst: er ist, was

[1] Ebendas. S. 179 flgd. — [2] Ebendas. § 16. III. S. 186–191.

auch geschieht, fortwährend sein eigener Held und erlebt nur Freude an sich. Geht es nach seinem Willen, so haben die anderen nur ihre Schuldigkeit getan, und er fühlt sich in seinem Recht; scheitert er mit seinen Zwecken an dem Widerstande der Welt, so ist er vor dem eigenen Bewußtsein eine der verkannten Menschengrößen, einer der erhabenen Wohltäter, die unter dem Undanke der Welt leiden. Alles, was er tut, schlägt in die eigene Wertachtung um, in ein Liebkosen mit sich selbst, und was er etwa von seinem Genuß opfert, zahlt er doppelt und dreifach seiner Eigenliebe zurück, die er mit dem Bewußtsein der sogenannten edlen Handlung nährt und vergrößert, so daß der Gott, dem er jene Opfer bringt, und der sie wohlgefällig empfängt, im Grunde nur er selbst ist. Eben dieser Götzendienst, den jene sogenannten Heroen der Welt mit sich selbst treiben und treiben lassen, macht ihre Denk- und Handlungsweise moralisch vollkommen wertlos. Sie sind überzeugt und viele mit ihnen, daß sie gut gehandelt haben, und zwar aus bloßem Triebe, aus bloßer Neigung, aus angeborener Art: so entsteht das Vorurteil von einer angeborenen Güte der menschlichen Natur. Aus bloßer Neigung haben sie edel und uneigennützig, daher mehr als gut gehandelt, weit besser als sie nötig gehabt, weit über das Maß ihrer Schuldigkeit, also überaus verdienstlich: so erscheinen ihre Taten als lauter verdienstliche Werke, als lauter «opera supererogativa»[1].

4. Das Sittengesetz als Maxime.

Solange die absolute Freiheit bloß als Trieb und aus Trieb handelt, kann ihre Handlungsweise heroisch sein, aber nie moralisch. Erst als Selbstbewußtsein wird sie sittlich. Die absolute Freiheit als Selbstbewußtsein hat sich zum Objekt, macht sich zum Zweck, nur sich, sie ist das Sittengesetz selbst: die Freiheit um der Freiheit, die Pflicht um der Pflicht willen! Es ist unmöglich, die Pflicht instinktmäßig zu erfüllen, sie kann nur geschehen aus dem Bewußtsein der Pflicht. Wenn uns das Bewußtsein der Pflicht wirklich erfüllt, so können wir nicht anders als pflichtmäßig handeln. Wenn dieses Bewußtsein sich verdunkelt und wir die Pflicht nicht deutlich oder gar nicht vor uns sehen, wenn wir dieselbe nicht als unseren Endzweck vorstellen, so ist unmöglich, daß wir sie tun, denn die Bedingung des sittlichen Handelns ist aufgehoben. Daher ist unter dem Bewußtsein der Pflicht das sittliche Handeln notwendig und ohne jede Voraussetzung unmöglich. Unsere Handlungsweise erscheint demnach an eine Bedingung

[1] Ebendas. S. 188 u. 189.

geknüpft, von der es gänzlich abhängt, ob dieselbe den Charakter der Sittlichkeit oder den des Gegenteils hat. Diese Notwendigkeit bezeichnet Fichte als „intelligibeln Fatalismus“[1].

Es könnte scheinen, als ob dadurch die Freiheit, dieser positive Grund aller Sittlichkeit, ausgeschlossen oder in Frage gestellt würde. In Wahrheit ist dies keineswegs der Fall, denn die Bedingung, von der unsere sittliche und nichtsittliche Handlungsweise abhängt, die daher jenen „intelligibeln Fatalismus“ ausmacht, ist selbst eine Tat der Freiheit, ein Akt unseres Bewußtseins, unserer Reflexion. Diese ist völlig in unserer Gewalt und durchaus abhängig von unserer Freiheit, also ist das sittliche Handeln an eine Bedingung geknüpft, welche selbst von der Freiheit und von gar nichts weiter abhängt: es ist notwendig und sicher, wenn das Bewußtsein der Pflicht feststeht, aber dieses Bewußtsein ist nie sicher, jetzt ist es klar und leuchtend, jetzt umwölkt und verdunkelt; daher sind wir unserer Moralität in keinem Augenblicke versichert. „Kein Mensch, ja, so viel wir einsehen, kein endliches Wesen wird im Guten bestätigt“[2].

III. Die moralischen Grundübel.

1. Die Trägheit.

Wenn es aber lediglich unsere Freiheit ist, welche die Grundbedingung und den Charakter des Sittlichen ausmacht, indem sie unser Bewußtsein auf die Pflicht richtet oder von ihr ablenkt, so ist das nichtsittliche Handeln unsere Schuld, und eben diese Schuld ist das Böse. Nicht daß wir sinnlich sind, nicht daß wir Triebe und Begierden haben, ist böse, sondern daß unser Bewußtsein von der Pflicht und dem reinen Ich weg- und auf das sinnliche Ich mit seinen Begierden hinblickt, daß unser Wille diese Richtung einschlägt. Um die Pflicht zu wollen, müssen wir unsere Reflexion von unserem sinnlichen Ich und den Naturtrieben losreißen, und eben diese Losreißung geschieht durch einen Akt ursprünglicher und unergründlicher Freiheit. Ohne diesen Akt bleiben wir in der Richtung auf unser sinnliches Wohl und beharren in unserem vorgefundenen, natürlichen, sinnlichen Zustande: dieses Beharren ist die Urschuld, die Wurzel des moralischen Übels, welche Kant „das radikale Böse“ genannt hat. Es ist leichter und bequemer, in dem gewohnten Zustande zu beharren, als mit ihm zu brechen, es ist die vis inertiae der Natur, die natürliche

[1] Ebendas. § 16. IV. S. 191 u. 192. — [2] Ebendas. S. 193.

Trägheit, vermöge deren jedes natürliche Wesen in dem Zustande zu beharren strebt, in dem es sich vorfindet. Sobald nun eine entgegengesetzte Kraft diesen gewohnten Zustand angreift, wird aus dem Streben Widerstreben, aus der bloßen Trägheit die Kraft der Trägheit, die sich gegen die Befreiung wehrt. So widerstrebt in der menschlichen Natur der träge Wille dem sittlichen Willen: diese Willensfaulheit ist das moralische Grundübel, die Wurzel alles Bösen; das Nichtherauswollen aus dem gewohnten Zustande, aus dem Schlendrian des natürlichen Ich macht, daß wir uns lieber alles gefallen lassen, als die Axt an die Wurzel unserer Unfreiheit legen und uns innerlich aufrichten und erheben. Kraft unserer Trägheit sind wir gänzlich unfrei. Innerhalb dieser Unfreiheit gibt es keine befreiende und erlösende Kraft. „Es ist gerade seine Freiheit selbst, welche gefesselt ist; die Kraft, durch die er sich helfen soll, ist gegen ihn im Bunde. Es ist da gar kein Gleichgewicht errichtet; sondern es ist ein Gewicht seiner Natur da, das ihn hält, und gar kein Gegengewicht des Sittengesetzes." „Sieht man die Sache natürlich an, so ist es schlechthin unmöglich, daß der Mensch sich selbst helfe; so kann er gar nicht besser werden. Nur ein Wunder, das er aber selbst zu tun hätte, könnte ihn retten. Diejenigen sonach, welche ein servum arbitrium behaupteten, und den Menschen als einen Stock und Klotz charakterisierten, der durch eigene Kraft sich nicht aus der Stelle bewegen könnte, sondern durch eine höhere Kraft angeregt werden müßte, hatten vollkommen recht, und waren konsequent, wenn sie vom natürlichen Menschen redeten; wie sie denn taten"[1].

2. Die Feigheit und Falschheit.

Aus der Trägheit, zufolge deren wir uns alles mögliche gefallen lassen, entsteht das zweite Grundlaster der menschlichen Natur: die Feigheit, die alles feige Handeln verursacht. Wir vermögen in der Wechselwirkung mit anderen unsere Freiheit und Selbständigkeit nicht zu behaupten und verfallen daher der Gewalt des fremden Willens: so kommt die Sklaverei unter die Menschen, die physische und moralische, die Untertänigkeit und die Nachbeterei; sie folgt aus der Feigheit, wie diese aus der Trägheit. Die Feigheit ist nicht Selbstverleugnung, sondern elende Selbstliebe, daher erträgt sie den Zustand der Unterdrückung, der doch auch seine Unannehmlichkeiten hat, mit innerem Widerwillen und Haß gegen den

[1] Ebendas. Anhang. S. 201.

Unterdrücker, aber sie versteckt ihren Haß, weil der offene Ausdruck desselben leicht Gefahr bringen könnte, hinter der Miene der Unterwürfigkeit und sucht den Unterdrücker auf alle Weise zu täuschen, zu überlisten, zu betrügen; sie lügt und muß lügen, denn zur Wahrheit gehört Mut, den der Feige nicht hat. So erzeugt die Feigheit die Falschheit, dieses dritte Grundlaster der Menschen. „Nur der Feige ist falsch." Aus der Trägheit folgt die Feigheit, aus dieser die Falschheit. Das erste Übel und die erste Schuld ist der Abfall des Willens von seiner ursprünglichen Bestimmung, das Nichtherauswollen aus seinen natürlichen Trieben, das Festhalten an der Maxime des Eigennutzes: hier ist das erste Glied in der Kette des Bösen, der Anfang des immer weiter um sich greifenden moralischen Verderbens, der Fall der immer tiefer sinkenden menschlichen Natur.

Indessen ist die Freiheit unaustilgbar, das Vermögen und die Kraft derselben ist da, die Möglichkeit der Befreiung vorhanden, aber der moralische Sinn fehlt. Es ist nötig, ihn zu wecken, zu entwickeln, zu bilden. Zu dieser moralischen Erziehung des Menschengeschlechtes ist die positive Religion das wirksamste Mittel, denn sie läßt dem in seine Sinnlichkeit versunkenen Menschen den Inhalt des Sittengesetzes in der faßlichsten, sinnlichen Form einer göttlichen Offenbarung erscheinen und erhebt ihn dadurch auf die erste Stufe der Läuterung[1].

Vierzehntes Kapitel.

Der Inhalt des Sittengesetzes. Die Einteilung der Pflichtenlehre. Die bedingten Pflichten.

I. Der Inhalt des Sittengesetzes.

Das Sittengesetz erklärt: „handle gewissenhaft, jede deiner Handlungen liege in jener Annäherungsreihe, deren Ziel deine absolute Unabhängigkeit ist; behandle jedes Ding seinem Endzwecke gemäß!" Diese Formeln sind verschiedene Ausdrucksweisen derselben Sache: unser Endzweck und der der Dinge sind einer; demselben gemäß handeln, heißt mit dem eigenen innersten Wesen übereinstimmen, das Gefühl dieser

[1] Ebendas. § 16. Anhang. S. 198—205. Vgl. oben Buch II. Kap. VII. S. 227 und 228.

Harmonie des empirischen und reinen Ich ist das Gewissen. Aus dem Wesen des Endzweckes erhellt darum der ganze Inhalt des Sittengesetzes, dieser selbst aber leuchtet ein, wenn wir die Dinge oder Objekte auf unseren Trieb beziehen, nicht auf diesen oder jenen, sondern auf unseren ganzen Trieb, der in seiner ursprünglichen Beschränkung mit unserem Wesen, mit dem Ich selbst oder mit dem Triebe nach der Selbständigkeit des Ich zusammenfällt: diese Selbständigkeit ist unser Endzweck, die Beförderung dieser Selbständigkeit ist der Endzweck der Dinge. Was daher in Rücksicht auf das Ich eine wesentliche Bedingung zu dessen Wirksamkeit ist, das ist in Rücksicht auf den Endzweck ein notwendiges Mittel, eben deshalb ein Gegenstand unseres sittlichen Handelns und als solcher zum Inhalte des Sittengesetzes gehörig[1].

Die Frage nach dem letzteren fällt darum mit der Frage nach den Bedingungen des Ich zusammen. So viele Bedingungen das Ich fordert, so viele Mittel braucht der Endzweck, so viele Objekte hat das sittliche Handeln. Im Rückblick auf die vorangegangenen ausführlichen Deduktionen der Wissenschaftslehre lassen sich jene Bedingungen kurz und übersichtlich zusammenfassen. Das Ich ist Natur (Naturtrieb), Reflexionsvermögen, Vernunftwesen (freier Wille) unter anderen Vernunftwesen, mit denen es notwendig in Wechselwirkung steht. Als Naturtrieb ist es Leib, als Reflexionsvermögen Intelligenz, als freier Wille Person in Wechselwirkung mit anderen Personen. Leib, Intelligenz, freie Wechselwirkung sind daher notwendige, zum Ich gehörige Bedingungen.

1. Die Pflichten in Ansehung des Leibes.

Der Leib ist die Natur im Ich, unsere eigene Natur, vermöge deren allein wir imstande sind, auf die Natur außer uns, die Sinnenwelt einzuwirken: er ist daher das Werkzeug aller unserer Wirksamkeit, das Instrument aller unserer Kausalität, unserer Wahrnehmung, unserer Erkenntnis. Hieraus erhellt, inwiefern der Leib einen Gegenstand unseres sittlichen Handelns ausmacht und zum Inhalte des Sittengesetzes gehört. Er soll ein Werkzeug unserer Freiheit, ein taugliches Werkzeug derselben sein, wir sollen ihn zu diesem Zwecke erhalten und ausbilden: nur zu diesem Zwecke, nur als Mittel dazu. Daher gebietet das Sittengesetz in Rück-

---

[1] System der Sittenlehre. Zweiter Abschnitt der Sittenlehre im eigentlichen Verstande. Über das Materiale des Sittengesetzes, oder systematische Übersicht unserer Pflichten. § 17. S. 206—212.

sicht des Leibes: 1. denselben nie als Zweck zu behandeln, ihn nie zum Objekt des Genusses um des Genusses willen zu machen, vielmehr 2. ihn zu einem tauglichen Werkzeuge für alle möglichen Zwecke der Freiheit auszubilden, er ist ein untaugliches Werkzeug, wenn seine Empfindungen und Begierden ertötet, seine Kräfte abgestumpft werden, darum sollen wir 3. den Leib nur so weit pflegen und genießen, als zur Bildung desselben erforderlich ist, damit er als Werkzeug dem sittlichen Endzweck diene. Dies sind die drei materiellen, auf unser leibliches Dasein gerichteten Sittengebote: das erste ist „negativ", das zweite „positiv", das dritte „limitativ"[1].

2. Die Pflichten in Ansehung der Intelligenz.

Ohne Reflexion kein Ich. Es ist eine notwendige Bedingung des Ich, daß es auf seine eigene Tätigkeit reflektiert und diese dadurch zum Ich macht. Vermöge der Reflexion ist das Ich Intelligenz. Das Sittengesetz ist (für das Ich) nur, indem es gewußt wird, indem die Reflexion sich mit vollem Bewußtsein darauf richtet, es ist daher nur durch die Intelligenz in uns wirksam und überhaupt möglich. Daher ist die Intelligenz in Rücksicht auf das Sittengesetz nicht bloß dessen Werkzeug, sondern auch dessen Vehikel, denn sie bedingt nicht nur die Kausalität, sondern das ganze Sein des Sittengesetzes, da dieses mit dem Bewußtsein des Sittengesetzes völlig zusammenfällt. Nun besteht die Ausbildung der Intelligenz in der Erkenntnis, und der Endzweck aller Erkenntnis ist die der Pflicht: daher sei diese das Endziel und der Beweggrund alles Erkennens. Hieraus erhellen die Sittengebote in Ansehung der Intelligenz. Die Ausbildung der letzteren darf, da sie nur innerhalb der Freiheit möglich ist, durch keine Schranke gehemmt, durch kein vorausgesetztes Ziel eingeschränkt, also überhaupt keinem äußeren Gesetze oder keiner Autorität untergeordnet werden, die den Inhalt unserer Erkenntnis vorausbestimmt. Das Sittengesetz gebietet daher 1. negativ: „du sollst dich in der Ausbildung deiner Intelligenz durch nichts binden lassen, du sollst sie, was ihren Inhalt betrifft (materialiter), schlechterdings keinem Ansehen unterordnen!" Daraus folgt 2. das positive Gebot: „forsche mit absoluter Freiheit! Lerne, denke, forsche so viel als möglich!" Der alleinige Beweggrund alles Erkennens sei die Pflicht: das ist die einzige Einschränkung, welche das Sittengesetz macht. Daraus ergibt sich 3. die Forderung:

[1] Ebendas. § 18. S. 212—227.

„forsche aus Pflicht, forsche um deiner Freiheit willen!" Je umfassender, entwickelter, deutlicher die Erkenntnis, um so freier ist das Ich, um so tüchtiger die Intelligenz als Werkzeug und als Vehikel des Sittengesetzes[1].

3. Die Pflichten in Ansehung der Gemeinschaft.

Die freie Wirksamkeit des Ich ist in ihrem Ausgangspunkte durch eine Aufforderung bedingt, deren Ursache nur ein anderes Ich sein kann. Ohne eine solche Aufforderung kann sich das Ich nicht als freitätig, also auch nicht vermöge seiner freien Tätigkeit als Naturtrieb finden. Daher bedarf das Ich zu seiner Selbsttätigkeit notwendig ein zweites Ich; es findet sich als frei nur, indem es sich als frei anerkannt findet, und diese Anerkennung ist nur durch ein freies Wesen außer ihm möglich. Die Anerkennung der fremden Freiheit ist eine notwendige Bedingung zur Setzung der eigenen, und da in jener Anerkennung zugleich die Einschränkung der eigenen Freiheit enthalten ist, so liegt in der Setzung der letzteren zugleich deren Beschränkung. Vermöge dieser ursprünglichen Freiheitsschranke ist das Ich ein besonderes Vernunftwesen oder ein Individuum. Daß das Ich überhaupt Individuum ist, erklärt sich aus den Bedingungen der Freiheit und ist daher notwendig und vernunftgemäß; aber daß es gerade *dieses* Individuum in dieser örtlichen und zeitlichen Bestimmtheit ist, muß als zufällig und bloß empirisch gelten. So unterscheidet sich im Ich die notwendige (beweisbare) und empirische (zufällige) Individualität. Es ist notwendig, daß die verschiedenen Ich vermöge der gegenseitigen Anerkennung ihre Freiheit einschränken und darum individualisieren; es ist notwendig, daß die Freiheit in einer Wechselwirkung freier Handlungen besteht, und daher alle freien Handlungen vermöge dieser Wechselwirkung durchgängig „prädeterminiert" sind; aber es ist zufällig, daß gerade dieses Individuum in diesem Zeitpunkte diese bestimmte Handlung vollzieht[2].

Der scheinbare in den sittlichen Bedingungen des menschlichen Handelns enthaltene Widerspruch zwischen Freiheit und Notwendigkeit löst sich durch den Begriff des Endzweckes. Wenn alle Vernunftwesen denselben einen Zweck haben, so ist die Wechselwirkung ihrer freien Handlungen und die dadurch gegebene Notwendigkeit keine Aufhebung der Freiheit. Die Selbständigkeit aller Vernunft ist der Endzweck, der von jedem gewollte: jeder einzelne ist und gilt sich nur als Organ und Mittel

[1] Ebendas. S. 217 u. 218. — [2] Ebendas. S. 218—229.

dieses Zwecks, nicht bloß vermöge seiner leiblichen, sondern seiner ganzen empirischen Individualität. „Der ganze sinnliche, empirisch-bestimmte Mensch ist Werkzeug und Vehikel des Sittengesetzes"[1].

Jeder handelt nach seiner sittlichen Überzeugung und will, soviel an ihm ist, den Vernunftzweck befördern, der nur dadurch erreicht werden kann, daß jeder einzelne ihn zu seinem Zwecke und sich zum Werkzeuge desselben macht. Daher kann es keinem gleichgültig sein, wie der andere handelt; jeder muß mit dem Vernunftzweck zugleich das sittliche Handeln des anderen zu seinem Zwecke machen, er muß wollen, daß jeder andere auch nach seiner sittlichen Überzeugung handle, und da diese nur eine sein kann, daß alle nach einer gemeinschaftlichen Grundüberzeugung handeln. Den Vernunftzweck wollen, heißt zugleich wollen, daß die sittliche Überzeugung in allen dieselbe sei. Nun widerstreiten einander die sittlichen Überzeugungen der einzelnen; die gemeinschaftliche Grundüberzeugung ist nicht gegeben, sondern erst hervorzubringen, sie ist eine notwendig zu lösende sittliche Aufgabe. Und da sie nur in der freien Wechselwirkung oder Gemeinschaft der einzelnen gelöst werden kann, so fordert das Sittengesetz von jedem, sich in diese Wechselwirkung einzulassen, in die Gemeinschaft mit den anderen einzugehen, in der Gesellschaft zu leben, in und für sie zu handeln. Wir haben früher den Rechtsgrund kennen gelernt, der die menschliche Gemeinschaft nötig macht: hier ist der sittliche Grund, der sie fordert[2].

Jeder soll, soviel er kann, dazu wirken, daß alle dieselbe sittliche Grundüberzeugung haben; die dadurch gebotene Wechselwirkung schließt natürlich jeden Zwang aus, denn die Überzeugung des einzelnen ist nur in dem Maße sittlich, als sie frei ist. Eine erzwungene Überzeugung ist so gut als keine. Die Gemeinschaft in der sittlichen Überzeugung, in der Bejahung des absoluten Endzwecks als der ewigen Bestimmung der Menschheit, in der Hingebung an diesen Zweck ist die ethische Vereinigung der Menschen, welche Fichte, wie Kant, als das Wesen der Kirche bezeichnet. Aufgabe und Sinn der Kirche in diesem Sinn ist die völlige und in allen Punkten durchgeführte Übereinstimmung der sittlichen Überzeugung, die wirkliche Gleichheit der moralischen Gesinnung, die moralische Einheit der kirchlich Verbundenen. Ein solches Ziel läßt sich nur von solchen gemeinschaftlich fassen, die schon von einer gewissen gemeinsamen Grundlage ausgehen. Was erst als Ziel vollkommen bestimmt und entwickelt

[1] Ebendas. S. 229–231. — [2] Ebendas. § 18. S. 231–235.

sein soll, das muß im Ausgangspunkte als etwas noch Unbestimmtes und Entwicklungsbedürftiges gesetzt sein. Fichte nennt die Fassung einer solchen ersten, noch unbestimmten, aber schon gemeinschaftlichen Überzeugung sittlicher Art „Symbol", es ist der erste, sinnliche und gemeinfaßliche Ausdruck einer sittlichen Überzeugung, die in ihrer weitesten Form nur den Satz bejaht: „es ist ein Übersinnliches". Ein solches Symbol braucht die Kirche, um von einem gewissen sittlichen Vereinigungspunkte ausgehen und ihr Ziel verfolgen zu können; sie braucht es als Hilfsmittel, unentbehrlich für den Anfang: es ist, wie Fichte sagt, ein „Notsymbol".

In Rücksicht auf die Geltung desselben unterscheidet er jene beiden Grundformen, die innerhalb der christlichen Welt den kirchlichen Glauben darstellen. Es hängt alles davon ab, ob das kirchliche Symbol als Anfang und Voraussetzung, oder ob es als Ziel und Gegenstand gilt, ob es der eigentliche Zweck oder nur das Hilfsmittel und Vehikel der kirchlichen Lehre ist: ob es selbst gelehrt oder bloß von ihm aus gelehrt wird. „Ich soll davon ausgehen, als von etwas Vorausgesetztem; keineswegs, ich soll darauf hingehen, als auf etwas zu Begründendes." „Das Symbol ist Anknüpfungspunkt. Es wird nicht gelehrt — dies ist der Geist des Pfaffentums — sondern von ihm aus wird gelehrt." So unterscheiden sich Protestantismus und Katholizismus. Der Protestant geht vom Symbole aus ins Unendliche fort, der Papst geht zu ihm hin, als zu seinem letzten Ziele[1].

Die Ausbildung meines Leibes und meiner Intelligenz ist nur durch mich möglich, sie ist mein alleiniger Zweck und daher abhängig auch nur von meiner Überzeugung. Dagegen ist die Ausbildung der Sinnenwelt überhaupt, die eine gemeinschaftliche Welt ist, an der außer mir auch die anderen Vernunftwesen teilhaben, keineswegs bloß von mir und meiner Überzeugung abhängig; sie kann nur nach einer gemeinschaftlichen Überzeugung geschehen, die als solche erst hervorzubringen ist. Es ist Pflicht, sie hervorzubringen. Nun ist der Gegenstand dieser gemeinschaftlichen Überzeugung die Rechtsgemeinschaft, die sich selbst auf den Staatsvertrag gründet. Es ist daher Pflicht, eine solche Übereinstimmung in Betreff der Rechtsgemeinschaft hervorzubringen; es ist demnach Pflicht, sich mit anderen zu einem Staate zu vereinigen. Hier erscheint das staatsbürgerliche Leben, das früher nur aus dem Gesichtspunkte des Rechts gefordert wurde, als notwendig unter dem sittlichen Gesichtspunkte, als

[1] Ebendas. S. 236. S. 241—245.

jedem durch das Gewissen geboten. Zur Verwirklichung des Endzwecks gebietet das Sittengesetz die tätige Teilnahme an der menschlichen Gesellschaft, an Kirche und Staat[1].

Die Angelegenheiten der Kirche und des Staates sind gemeinschaftliche. Hier gilt und muß die gemeinschaftliche Überzeugung, das vorhandene Gesetz gelten, dem der einzelne seine Privatüberzeugung unterzuordnen hat. Nun ist es Pflicht, eine eigene Überzeugung zu haben und mit völliger Freiheit unabhängig von jeder Autorität auszubilden. Es ist möglich, daß in dieser Pflichterfüllung die eigene Überzeugung in Widerstreit mit den in Kirche und Staat herrschenden Gesetzen gerät; es ist Pflicht, alles zu tun, um die eigene Überzeugung zur gemeinschaftlichen zu machen; es ist Pflicht, der gemeinschaftlichen Überzeugung die eigene unterzuordnen: so entsteht eine Kollision der Pflichten und damit zugleich die Aufgabe, diesen Widerstreit zu lösen.

Die Pflicht gebietet, eine eigene Überzeugung zu haben, auszubilden und darum mitzuteilen; die Pflicht verbietet, der gemeinschaftlichen Überzeugung durch die eigene Eintrag zu tun. Nun ist die Mitteilung dieser zugleich eine Beeinträchtigung jener. Indem ich die eine Pflicht erfülle, verletze ich die andere. Beide Pflichten sind einander entgegengesetzt, die Vereinigung der Gegensätze ist nur durch gegenseitige Einschränkung möglich. Das Sittengesetz gebietet daher, daß die Pflicht der Mitteilung und die der Unterordnung (der eigenen Überzeugung) sich gegenseitig dergestalt einschränken, daß die Erfüllung der einen die der anderen nicht aufhebt, sondern daß jede in einem gewissen eingeschränkten Sinne erfüllt wird.

Die eigene Überzeugung soll mitgeteilt werden, aber nicht an alle, sondern nur an die beschränkte Zahl einiger, die zu diesem Zwecke ebenfalls eine durch das Sittengesetz gebotene Gemeinschaft bilden. Es muß deshalb innerhalb der großen Gesellschaft eine kleinere geben, die das Recht und die Pflicht einer völlig freien, von jeder Autorität unabhängigen Untersuchung jeder Überzeugung, darum auch das Recht und die Pflicht der ungehemmten gegenseitigen Mitteilung der Ideen hat: eine Gesellschaft, in der nichts gilt als die Macht der Vernunftgründe und insofern kein anderes Recht als das des (geistig) Stärkeren. Die Aufgabe dieser Gesellschaft ist die Wissenschaft und deren durch nichts gehemmte oder eingeschränkte Fortbildung, die Bildung einer solchen Gesellschaft ist selbst

[1] Ebendas. S. 236—241.

eine sittliche Aufgabe: die „des gelehrten Publikums", „der gelehrten Republik, für die es kein mögliches Symbol, keine Richtschnur, keine Zurückhaltung gibt". „Es gibt hier keinen anderen Richter, als die Zeit und den Fortgang der Kultur." Die Gelehrten-Schule, die derselben Untersuchungsfreiheit bedarf, ist die Universität.

Kirche und Staat brauchen Erzieher und Leiter, die ihre Pflicht nicht erfüllen könnten, wenn sie nicht der Volksbildung voraus wären, und das vermögen sie nicht ohne wissenschaftliche Bildung. Diese macht den Gelehrten. Daher muß es Gelehrte geben, welche zugleich Beamte sind. Wenn nun in solchen Personen die wissenschaftliche Überzeugung in Widerstreit mit der gesetzlich geltenden gerät, so kann die Kollision sich nur so lösen, wie sie gelöst ist: sie dürfen als Gelehrte, was sie als Beamte nicht dürfen. „Es ist eine Bedrückung des Gewissens, dem Prediger zu verbieten, seine abweichenden Überzeugungen in gelehrten Schriften vorzutragen; aber es ist ganz in der Ordnung, ihm zu verbieten, sie auf die Kanzel zu bringen, und es ist von ihm selbst, wenn er nur gehörig aufgeklärt ist, gewissenlos, dies zu tun." „Und so löst denn die Idee eines gelehrten Publikums ganz allein den Widerstreit, der zwischen einer festen Kirche und einem Staate, und zwischen der absoluten Gewissensfreiheit der einzelnen stattfindet; und die Realisation dieser Idee ist sonach durch das Sittengesetz geboten"[1].

II. Die Einteilung der Pflichten.

Objekt des Sittengesetzes ist die Vernunft überhaupt, die Herrschaft oder das Reich der Vernunft in der Sinnenwelt; Mittel und Werkzeug dieses Zweckes ist das Ich, nämlich das empirische Ich oder die Person. Da nun die Verwirklichung des Zweckes von der richtigen Verfassung des Mittels abhängt, so wird die Pflicht sich auf beides beziehen und in Absicht auf den Zweck auch das Mittel bedenken müssen. Aber diese Beziehung ist verschiedener Art. Das nächste, unmittelbare Objekt der Pflicht ist der sittliche Endzweck; das dadurch vermittelte und in dem Gesichtskreis der Pflicht gleichsam in zweite Linie gerückte Objekt ist die Person, für jeden die eigene. Demnach unterscheidet sich der Pflichtbegriff in zwei Arten: „Pflichten gegen das Ganze" und „Pflichten (nicht eigentlich gegen, sondern) auf uns selbst oder um unserer selbst willen." Weil die

---

[1] Ebendas. S. 245—252.

Person das Mittel aller vernünftigen Wirksamkeit und die Bedingung zur Verwirklichung der Vernunftherrschaft ist, darum mögen die Pflichten der zweiten Art „mittelbare oder bedingte" und im Unterschiede davon die der ersten „unmittelbare oder unbedingte" heißen.

Die Pflicht fordert, daß jeder nach seinem Vermögen die Herrschaft oder Selbständigkeit der Vernunft befördert. Dies wäre nicht möglich, wenn jeder bloß tut, was ihm einfällt, und die Handlungen der einzelnen sich gegenseitig verhindern und aufheben. Die Art, wie zur Verwirklichung des Endzweckes gehandelt wird, darf nicht zweckwidrig sein; die Vernunftherrschaft kann nur befördert werden, wenn die Beförderung planmäßig geschieht: dazu ist eine Teilung der sittlichen Arbeit und eine Vereinigung zum Zwecke einer solchen Teilung nötig, die nur durch eine Einsetzung verschiedener Stände stattfinden kann. Ist es nun Pflicht, die Planmäßigkeit der sittlichen Arbeit zu befördern, so ist es auch Pflicht, auf die Teilung der Arbeit, auf die Einsetzung verschiedener Arbeitsstände hinzuwirken und selbst für die eigene Person einen bestimmten Platz in der sittlichen Welt zu ergreifen. Innerhalb dieser Ordnung und Einteilung der sittlichen Tätigkeit gibt es „übertragbare und unübertragbare Geschäfte". Die darauf bezüglichen Pflichten unterscheiden sich demnach ebenfalls in zwei Klassen: die der ersten Art nennt Fichte „besondere", die der zweiten „allgemeine Pflichten". So ergibt sich folgende Gesamteinteilung[1]:

Pflichten			
bedingte oder mittelbare		unbedingte oder unmittelbare	
allgemeine	besondere	allgemeine	besondere

III. Die bedingten Pflichten.

Jeder soll nach seinem Vermögen ein Werkzeug des Sittengesetzes in der Sinnenwelt sein. Die Auflösung dieser Bestimmung gibt den Begriff solcher Pflichten, die 1. nicht unmittelbar auf das Sittengesetz, sondern auf dessen Bedingung sich beziehen, daher **bedingte** Pflichten sind, 2. nicht von einer Person auf die andere übertragen werden können, also **allgemeiner** Natur sind. Es sind „allgemeine bedingte Pflichten".

[1] Ebendas. Abschn. III. Die eigentl. Pflichtenlehre. § 19. I—III. S. 254—259.

Um überhaupt in der Sinnenwelt wirken zu können, dazu ist eine fortdauernde Wechselwirkung zwischen der Person und der Welt, also auch die Fortdauer der Person oder die Erhaltung des Individuums nötig. Hieraus ergibt sich die Selbsterhaltung als sittliche Pflicht. Ein anderes ist die Selbsterhaltung als Urrecht, ein anderes als Pflicht. Im Sinne des Rechts muß ich meine Fortdauer wollen, um den Erfolg und die Früchte meiner Tätigkeit ernten zu können, ich will sie um des Genusses willen, zu dem mich meine Tätigkeit berechtigt. Im Sinne der Pflicht will ich meine Fortdauer ohne alle Rücksicht auf Erfolg und Genuß, ich will sie nicht um meinet-, sondern um des Sittengesetzes willen, nicht um genießen, sondern um forthandeln zu können. Die Fortdauer des sittlichen Wirkens ist gebunden an die Erhaltung und regelmäßige Fortentwicklung des persönlichen Daseins in Ansehung sowohl des Leibes als der Intelligenz. Was die Erhaltung und Entwicklung des persönlichen Daseins gefährdet, sei es durch innere Störung seiner Bedingungen, sei es durch äußere Gewalt, soll unterlassen werden; was beiden dient, soll geschehen, nicht um des Nutzens, sondern um der Pflicht willen. Daraus ergibt sich von selbst die Unsittlichkeit aller naturwidrigen Lebensart, die durch übertriebenes Fasten oder durch Völlerei und Unkeuschheit den Körper untergräbt und den Geist schwächt, und ebenso die Unsittlichkeit solcher Lebensweisen, die durch Nichtstun, regellose Beschäftigung, Überanstrengung, einseitige Bildung usf. der normalen Entwicklung und Ausbildung des Geistes zuwiderlaufen und dieselbe gefährden[1].

Aus der Pflicht der Selbsterhaltung folgt unmittelbar, daß die gewaltsame und geflissentliche Selbstzerstörung des leiblichen Daseins dem Sittengesetze widerstreitet. Von jeher ist über die Frage des Selbstmordes in der Sittenlehre gestritten worden: ob er erlaubt, unter Umständen erlaubt, in gewissen Fällen sogar geboten sein könne? Nach Fichte verhält sich das Sittengesetz nie erlaubend: entweder es gebietet oder verbietet, entweder ich soll oder ich soll nicht. Zwischen Gebot und Verbot gibt es keinen weiteren Spielraum, auf dem unter anderem auch der Selbstmord Platz finden könnte. Die Frage ist daher nur: ob unter Umständen die Selbstentleibung Pflicht sei? Sie könnte, wie die Selbsterhaltung, nur mittelbare Pflicht sein als Bedingung zur Erfüllung des Sittengesetzes. Da nun mit dem Leben auch das Handeln aufhört, so

[1] Ebendas. § 20. S. 259—262.

kann die Selbstvernichtung niemals Gegenstand einer mittelbaren oder bedingten Pflicht sein. Die Pflicht der Selbstentleibung müßte daher (wenn überhaupt möglich) unmittelbar und unbedingt sein, und da sie das letztere nie sein kann, so ist sie in jedem Sinne unmöglich und der Selbstmord daher unter allen Umständen schlechthin pflichtwidrig. Leben ist eine notwendige Bedingung zum Handeln. Ich will nicht mehr leben, heißt so viel als: ich will nicht mehr handeln, ich will mich der Herrschaft des Sittengesetzes entziehen, ich will nicht mehr länger meine Pflicht tun.

Man wende dagegen nicht etwa ein, daß ja die Vernichtung dieses Lebens das Leben nicht aufhebe, sondern nur den Lebenszustand verändere und bloß das Handeln in dieser Sinnenwelt unmöglich mache. Das sittliche Handeln ist nur möglich nach einer erkannten und im Bewußtsein mit aller Deutlichkeit gegenwärtigen Pflicht. Nun ist alles jenseitige Leben und Handeln kein Gegenstand einer erkennbaren Pflicht und darum kein sittlich begründeter Einwand gegen die Immoralität des Selbstmordes. Es gibt auch keinen Beweggrund, der die Selbstentleibung sittlich rechtfertigen könnte. Dem einen fällt das Handeln, dem anderen das Dulden, beiden das Kämpfen zu schwer, und so werfen sie mit dem Leben auch die Last von sich ab, die das Sittengesetz zu tragen gebietet. So ist der Selbstmord nie eine Erfüllung der Pflicht, sondern stets eine Entledigung von derselben, er ist unter allen Umständen unsittlich. Dagegen ist die Frage, ob er eine Tat der Feigheit oder des Mutes ist, völlig untergeordneter Art. Hier ist die Antwort relativ je nach dem Maßstabe der Schätzung: in Vergleichung mit dem Tugendhaften ist jeder Selbstmörder feig; in Vergleichung mit dem Nichtswürdigen, der nichts höheres kennt als das armselige Gefühl der Existenz, ist er ein Held[1].

Jeder einzelne soll für den Vernunftzweck nicht bloß handeln, sondern planmäßig handeln, d. h. denselben in bestimmter Weise nach seinem Vermögen befördern, soviel er kann; er soll deshalb in der sittlichen Welt seinen Stand wählen, nach seiner besten, durch methodische Erziehung entwickelten und gereiften Überzeugung: kein anderer soll für ihn wählen, er soll es selbst tun, nicht nach Neigung, nicht nach Umständen, sondern nach seiner wirklichen, auf den Zweck des Ganzen gerichteten, auf echte Selbsterkenntnis gegründeten Einsicht[2].

---

[1] Ebendas. S. 263—268. — [2] Ebendas. § 21. S. 271—278.

Fünfzehntes Kapitel.

Die unbedingten oder absoluten Pflichten.

I. Die allgemeinen Menschenpflichten.

1. Die Pflichten gegen die Freiheit der anderen.

Unbedingt oder unmittelbar sind die Pflichten, welche sich direkt auf das Ganze oder den Endzweck beziehen. Wenn dieselben rein menschlicher Art sind, so heißen sie **allgemeine**, wenn sie dagegen dem Stande oder dem Berufe obliegen, **besondere** Pflichten. Die allgemeinen Menschenpflichten hat jeder ohne Unterschied gegen das Ganze. Das Ganze ist die Vernunft, welche in der Sinnenwelt in und durch die Personen, in und durch deren Gemeinschaft herrschen soll. Es handelt sich mithin um die allgemein menschlichen Pflichten jeder einzelnen Person gegen alle anderen, um die Pflichten des Menschen gegen seine Mitmenschen. Unter dem sittlichen Gesichtspunkte erscheint jede Person als Werkzeug des Sittengesetzes, als moralisches Wesen. Daher befiehlt jedem das Sittengesetz: „behandele den anderen seiner moralischen Bestimmung gemäß". In dieser Formel sind alle Pflichten enthalten, die der Mensch dem Menschen gegenüber erfüllen soll[1].

Die erste Bedingung zur Moralität ist die Freiheit. Soll ich den anderen als moralisches Wesen behandeln, so muß er mir vor allem als ein **freies** Wesen gelten. Ich soll die Freiheit des anderen, das Vermögen seiner Selbstbestimmung anerkennen, nicht bloß um seines Rechtes, sondern um meiner Pflicht willen; diese Anerkennung und die darauf gegründete Handlungsweise soll ein Ausdruck **sittlicher** Gesinnung sein. Hier nimmt das Sittengesetz die Rechtspflicht in sich auf, indem sie den Inhalt derselben vertieft und erweitert. Es ist nicht genug, daß ich die Freiheit des anderen nicht verletze, ich soll sie als eine Bedingung zur Moralität zugleich erhalten und befördern. Was ich aus Rechtsgründen tue, geschieht um meinetwillen, ich hüte mich Schaden zu tun, um nicht Schaden zu leiden; was ich dagegen aus Pflicht tue, geschieht um des Endzwecks (Gottes) willen, nicht aus Interesse, sondern aus sittlicher

[1] System der Sittenlehre. Abschn. III. § 22. S. 275 u. 276.

Gesinnung. Jeder ist ein Werkzeug des Sittengesetzes, ohne Unterschied der Person, jeder andere so gut als ich selbst, nicht mehr und nicht weniger; der Maßstab der subjektiven Einzelinteressen hat daher in der Bestimmung unserer Pflicht gegen die Mitmenschen gar keine Geltung, und ebensowenig der Satz, daß jeder sich selbst der Nächste ist.

Die persönliche Freiheit schließt die leibliche in sich, jeder ist Herr seines Lebens, keiner darf durch physischen Zwang auf den anderen einwirken; daher verbietet die Pflicht jede dem anderen zugefügte Gewalttat (deren höchster Grad die vorsätzliche Tötung ist), sie gebietet, daß jeder das körperliche Wohl des anderen nach Kräften befördere, daß ihm die eigene Selbsterhaltung nicht wichtiger sei als die des anderen[1].

Das freie Handeln ist zugleich ein durch Urteil und Einsicht bestimmtes; daher gebietet die Pflicht, alles, was die Erkenntnis des anderen hindert oder verfälscht, zu unterlassen, alles zu tun, was dieselbe befördert; sie verbietet daher jede Art der Zweideutigkeit, der Lüge und des Betruges, womit wir andere zum Irrtum verleiten und dadurch der Bedingung berauben, unter welcher allein ein freies, durch richtige Vorstellungen bestimmtes Handeln stattfinden kann; sie fordert die vollkommenste Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit gegen alle.

Das Sittengesetz verbietet die Lüge in jedem Sinn, also auch die Notlüge. Da es im Sittlichen keine Erlaubnisse, sondern bloß Gebote und Verbote gibt, so kann nur gefragt werden, ob in gewissen Fällen die Notlüge (nicht etwa sittlich erlaubt, sondern) geboten sein könne. Als Gebot würde sie die Geltung einer Maxime haben. Daraus erhellt sogleich die Widersinnigkeit der Sache. Der Zweck der Lüge ist, geglaubt zu werden; sobald sie aber als Maxime auftritt und als solche berechtigt sein will, erscheint dieselbe so offen, daß sie von keinem geglaubt wird. Jede Lüge ist der Versuch, gewisse persönliche Zwecke bei dem anderen mit List durchzusetzen: sie ist daher immer egoistisch und schon deshalb nie moralisch. Die List des Lügners besteht darin, den Absichten des andern sich scheinbar unterzuordnen, um sie desto besser für den eigenen Vorteil zu brauchen: eine solche Unterordnung ist feig, alles Lügen folgt aus einem Mangel an Wahrheitsmut, und die Empfindung dieser Feigheit ist es, die das Schamgefühl erzeugt, welches die Lüge unwillkürlich begleitet[2].

Das freie Handeln der Personen ist nur dann möglich, wenn alle wechselseitigen Störungen ausgeschlossen sind und jeder einzelne ein Ge-

[1] Ebendas. § 23. I. S. 276—282. — [2] Ebendas. § 23. II. S. 289—291.

biet hat, worin sein Wille herrscht. Es gehört daher zu den Bedingungen des freien Handelns, daß alle Eigentümer sind: jeder Mensch soll Eigentum haben, jedes Objekt soll Eigentum irgend eines Menschen sein. Gerade dadurch „wird die Herrschaft der Vernunft über die Sinnenwelt recht begründet". Wir haben früher das Eigentum als Recht und zwar als Urrecht dargetan; jetzt handelt es sich um die moralische Anerkennung desselben. Diese Anerkennung ist Pflicht. Es gibt ohne Eigentum keine freie und ausschließende Sphäre des Einzelwillens, kein freies Handeln in der Sinnenwelt; es ist daher Pflicht, Eigentum einzuführen, zu erwerben, fremdes Eigentum nie zu verletzen, vielmehr das fremde so gut wie das eigene stets zu verteidigen und alles zu tun, damit die Nichteigentümer Eigentümer werden. Alle Arten der Eigentumsbeschädigung, wie Raub, Diebstahl, Betrug, Bevorteilung usf., sind nicht bloß rechtswidrig, sondern unsittlich.

Daß wir aus sittlichen Gründen dafür Sorge tragen, daß jeder Eigentum haben und erwerben könne, ist die eigentliche Pflicht der Wohltätigkeit. Diese Sorge ist in erster Linie die Sache des Staats und des öffentlichen Rechts, erst in zweiter die des privaten Wohltuns. Das letztere hat den Zweck, dem anderen Eigentum zu verschaffen, nicht bloß ihm augenblicklich das Leben zu fristen: daher die Wohltätigkeit vom Almosengeben sehr zu unterscheiden ist. Almosen machen den Bettler nicht zum Eigentümer, sondern lassen ihn bleiben, was er ist, und sind daher nicht die Erfüllung einer sittlichen Pflicht, sondern ein unglücklicher Notbehelf, um den anderen im Elend nicht umkommen zu lassen. In einer rechtlichen und sittlichen Ordnung der Dinge soll es keine Bettler geben, also auch keine Almosen[1].

2. Die Pflichten im Widerstreit der Personen.

Die persönliche Freiheit kann durch Unfälle, Unrecht und Übeltat gefährdet werden. Der Staat soll uns durch die Macht seiner Mittel und Gesetze gegen solche Gefahren schützen. Da er aber nicht immer helfen und nicht überall gleich bei der Hand sein kann, so gebietet das Sittengesetz jedem, der Gefahr, woher sie auch komme, mit allen seinen Kräften entgegenzuwirken und das Leben und Eigentum der anderen wie das eigene zu erhalten und zu verteidigen. Hieraus ergibt sich eine Reihe kasuistischer Fragen, die alle unter den Grundsatz fallen: du sollst helfen, aber

[1] Ebendas. S. 291—300.

keinen dem anderen vorziehen, auch nicht dich selbst! Wenn ich mit einem anderen in derselben Gefahr bin und nur einer gerettet werden kann, wen soll ich retten? Das Sittengesetz sagt: in diesem Falle keinen, sondern ruhig den Erfolg abwarten. Und wenn mehrere andere zu retten sind? Wenn ich der Angegriffene bin, wie weit geht die sittliche Pflicht der Notwehr? Bis zur Entwaffnung des Gegners, nicht weiter. Was soll geschehen, wenn mein Eigentum und das eines anderen zugleich in Gefahr ist? Das Eigene zuerst retten, nicht weil jeder sich selbst der Nächste ist, sondern weil die eigene Sache die nächst gegenwärtige ist, bei welcher daher die Gefahr am ehesten bemerkt wirkt; nicht um des Vorteils willen, denn ich werde mit meinem geretteten Eigentume dem anderen helfen, dem ich zur Rettung des seinigen nicht helfen konnte. Was soll geschehen, wenn Leben und Eigentum bei uns oder bei anderen oder bei beiden zugleich gefährdet sind? Leben ist die Bedingung des Eigentums. Darum ist unter allen Umständen das Leben das nächste Objekt der Rettung usf.[1] Die Lösung solcher Fragen der kasuistischen Moral ist von jeher der praktisch unfruchtbarste Teil der Sittenlehre gewesen.

In dem Widerstreite der Personen spielt auch die Feindschaft ihre Rolle. Die christliche Sittenlehre sagt: „liebe deine Feinde!" Unter dieser Liebe kann nicht die gemütliche Neigung, auch nicht bloß die äußere Handlungsweise (behandle sie, als ob du sie liebst), sondern nur die sittliche Gesinnung verstanden sein. Diese aber schließt überhaupt die Empfindung persönlicher Feindseligkeit aus, sie anerkennt jeden als ein Werkzeug des Sittengesetzes, und unter diesem Gesichtspunkte gibt es keinerlei Feindschaft. „Der sittliche Mensch hat gar keinen persönlichen Feind und erkennt keinen an." Das Sittengesetz sagt nicht: „liebe deine Feinde", sondern es sagt: „du sollst keinen Feind haben, d. h. du sollst keinen als Feind ansehen." „Wer eine Beleidigung höher empfindet, darum, weil sie gerade ihm widerfahren ist, der sei sicher, daß er ein Egoist und noch weit entfernt ist von wahrer moralischer Gesinnung."[2]

In allen Fällen soll unser Wille mit dem Sittengesetz übereinstimmen, wir sollen nichts wollen als das Rechte und Gute. Daß uns diese Gesinnung von anderen zugetraut wird, darin allein besteht unsere „Ehre und guter Ruf", diese Anerkennung allein sollte so heißen. Alle anderen Urteile und Meinungen können uns gleichgültig sein, nur nicht die Ehre

[1] Ebendas. § 24.—A—C. S. 300—310. — [2] Ebendas. S. 310—312.

und der gute Ruf, denn das gegenseitige persönliche Vertrauen auf die sittliche Denkart ist die Bedingung jener moralischen Wechselwirkung, welche das Sittengesetz fordert[1].

3. Die Pflichten zur Beförderung der Moralität.

Die Erfüllung des Sittengesetzes ist unser Endzweck und nur durch die moralische Gesinnung der Menschen möglich, nicht bloß durch die unsrige, auch durch die der anderen; daher ist diese Gesinnung unser Zweck und ihre Beförderung eine der wichtigsten allgemeinen Menschenpflichten. Aber wie kann Moralität überhaupt verbreitet und mitgeteilt werden, da es durch keinerlei Zwang oder Nötigung geschehen kann? Die bloß äußere Pflichterfüllung ist noch keine sittliche Tat. Durch gewisse Kunstgriffe läßt sich der menschliche Egoismus dazu bringen, pflichtmäßig (scheinbar sittlich) zu handeln, indem durch Hoffnung auf Lohn oder durch Furcht vor Strafe das rohe Interesse für das eigene sinnliche Wohl an die Pflichterfüllung gebunden wird. Dann wird die letztere zu einem Mittel der menschlichen Selbstsucht herabgewürdigt, nicht besser und schlechter als jedes andere; sittlichen Wert hat sie gar keinen. Die Gesinnung bleibt, wie sie ist; das äußere Handeln wird veredelt, wie man auch Tiere veredelt: das ist nicht Bildung, sondern Abrichtung, nicht Kultur, sondern Dressur, die wohl Geschicklichkeit, aber nicht Sittlichkeit hervorzubringen vermag. Die Wurzel aller Besserung im moralischen Sinn ist allein die Gesinnung. Gesinnungen aber lassen sich nicht machen oder einpflanzen oder einflößen, sie entspringen aus dem innersten Grunde unseres Wesens, und nur das Bewußtsein darüber läßt sich erwecken und befestigen. Von der Selbstliebe aus ist keinerlei moralische Bildung möglich. Nun gibt es ein Gefühl, welches, wie schon Kant gezeigt hat, die Selbstliebe niederschlägt: das ist „der Affekt der Achtung". Dieses Gefühl kommt nicht von außen in die menschliche Natur, sondern liegt in ihr als „etwas Unaustilgbares", es ist in ihr „das Prinzip des Guten", ohne welches „alle Beförderung der Moralität unmöglich sein würde". Da nun jedes Gefühl unmittelbar auf uns selbst zurückgeht, so ist der Affekt der Achtung notwendig Trieb zur Selbstachtung; dieser Trieb, notwendig und ursprünglich, wie er der menschlichen Natur inwohnt, macht das Gegenteil, den Zustand der Selbstverachtung, unhaltbar und zur unerträglichen Pein. Es ist unmöglich, in diesem Zustande zu beharren; es ist unmöglich, ihm

[1] Ebendas. § 24. D. S. 312 flgd.

anders zu entgehen als durch sittliche Umwandlung, durch moralische Besserung. Die Gewissensbetäubung, die dem Zustande der Selbstverachtung zu entfliehen sucht, hilft nicht und vergrößert die Pein. Und der theoretische Versuch, aus dem Egoismus ein System zu machen, ihn als das alleinige und notwendige Motiv alles menschlichen Handelns zu rechtfertigen und alle höheren Triebfedern für Illusionen und Chimären zu erklären, widerspricht sich selbst und macht sich dadurch zunichte. Der Versuch, den Egoismus, wie z. B. Helvetius wollte, als menschliches Naturgesetz zu begründen, ist zugleich die Absicht, ihm den Schein der Schlechtigkeit zu nehmen und den Egoisten zur Selbstachtung zu berechtigen. Warum heucheln die Egoisten? Warum versteckt der Heuchler seine selbstsüchtige Absicht hinter den Schein der Uneigennützigkeit? Weil er anderen achtungswert erscheinen möchte, also den Affekt der Achtung in anderen voraussetzt und anerkennt.

Der Trieb zur Selbstachtung ist der Hebel der Moralität: hier ist in der menschlichen Natur der Punkt, wo die moralische Einwirkung auf andere einsetzen und ihre Pflicht erfüllen kann. Die Selbstliebe ist stets eigennützig, die Achtung ist das Gegenteil: diese „uneigennützige Achtung a priori" nennt Fichte das gute Prinzip. Achten kann man nur aus uneigennütziger Gesinnung, diese allein kann geachtet werden. Mit einer solchen Empfindungsweise hebt und entwickelt sich die sittliche Denkweise, die Entwicklung der Achtung ist daher die erste Stufe der moralischen Bildung. Um den Affekt der Achtung zu nähren und dadurch die Moralität zu fördern, gibt es kein besseres Mittel als achtungswerte Objekte; diese sind am wirksamsten, wenn sie am lebendigsten sind und mit der Person des moralischen Bildners selbst zusammenfallen. Die beste Weise daher, die Moralität in anderen zu befördern, ist das eigene gute Beispiel. Anderen ein gutes Beispiel zu geben, ist eine Pflicht des Menschen gegen den Menschen. Darunter ist nicht gemeint, daß ich dieses oder jenes um des Beispiels willen tun soll. Dann wäre das Beispiel Zweck und die Handlung Mittel, die letztere also ohne sittlichen Charakter; daher geht die Pflicht des Beispiels nicht auf diese oder jene Handlungen als besondere exemplarische Werke, also überhaupt nicht auf die Materie der Handlung, sondern nur auf deren Form. Alles sittliche Handeln soll zugleich exemplarisch sein, es soll durch sein Beispiel Achtung für die Tugend erwecken und dadurch Moralität befördern. Dies ist nur möglich, wenn die sittliche Handlungsweise in Gesinnung und Tat so geschieht, daß sie auf andere, womöglich alle, erhebend einwirken kann und deshalb den Charakter der

„höchsten Publizität" nicht bloß hat, sondern sich zur Pflicht macht. Die Pflicht der Publizität fordert nicht etwa, daß wir das Gute zur Schau tragen sollen, um von den Leuten gesehen zu werden, wodurch die Handlung allen sittlichen Wert einbüßen würde: sie will die einfache Offenheit des sittlichen Denkens und Handelns, welche aus der Natur der moralischen Gesinnung so notwendig folgt, wie aus der religiösen Gesinnung das (offene) Bekennen des Glaubens. Was wir die Pflicht des guten Beispiels und die dadurch geforderte Offenheit des sittlichen Charakters genannt haben, ist die Form, in welcher die Moralität sich verbreitet[1]. Es ist die Publizität, welche sich Nathan wünscht, wenn er zum Sultan sagt: „Möcht' auch doch die ganze Welt uns hören!"

II. Die besonderen Pflichten.

1. Die Pflichten des Standes.

Wir handeln von den Pflichten, deren Gegenstand das Ganze, der Endzweck, die Herrschaft der Vernunft, die Menschheit selbst ist; wir haben von diesen Pflichten die Klasse der allgemein menschlichen entwickelt, deren Träger der Mensch als Vernunftwesen ist, die darum jedem Menschen auf gleiche Weise zukommen. Es gibt noch eine Klasse „besonderer" Pflichten, die nicht in der menschlichen Natur als solcher gegründet sind, sondern in der eigentümlichen Art ihrer Existenz und Wirksamkeit: Pflichten, die nicht alle auf gleiche Weise haben, sondern in welche die Menschenklassen nach ihren natürlichen und künstlichen Unterschieden sich teilen. Die Unterschiede, welche innerhalb der Menschheit die Natur macht, nennt Fichte „Stand", die anderen, die von der freien Wahl und Willensbestimmung der einzelnen abhängen, nennt er „Beruf". Es handelt sich daher jetzt um die der Menschheit schuldigen Standes- und Berufspflichten.

Der einzige natürliche Stand der Menschen sind die Geschlechter, die einzige der geistigen Natur des Menschen entsprechende Form des Geschlechtsverhältnisses ist die Ehe, auf welche sich die Familie und das gegenseitige Verhältnis der Eltern und Kinder gründet. Soweit die Sittenlehre den Stand als Träger unbedingter Pflichten ins Auge zu fassen hat, ist er in diesen beiden Formen des Ehestandes und Familienstandes (Verhältnis der Eltern und Kinder) erschöpft. Nun ist schon in der Rechtslehre der Begriff beider Verhältnisse ausführlich entwickelt und

---

[1] Ebendas. § 25. I—V. — S. 313—325.

gezeigt worden, daß sie natürlich-sittlicher Art sind; wir haben schon dort die sittliche und damit auch die pflichtmäßige Seite derselben ausführlich erleuchtet und können daher an dieser Stelle einfach auf die früheren Deduktionen zurückweisen[1].

Die weibliche Liebe und die männliche Gegenliebe gibt der Ehe die sittliche, durch den Naturtrieb selbst gebotene Form. In dieser Form ist die Ehe Pflicht, unbedingte Pflicht, wie sie unbedingter Zweck ist; es läßt sich kein Zweck und keine Pflicht denken, der sie aus sittlichen Gründen aufgeopfert werden dürfte. Es gibt kein Gebiet, auf welchem die allgemeinen Menschenpflichten gegen andere dem Naturtriebe so nahe stehen und ihre Erfüllung so sehr den Charakter einer natürlichen Herzenssache hat, als die Familie und namentlich das Verhältnis der Eltern zu den Kindern. Die Sorge für die Erhaltung, Ausbildung, intellektuelle und moralische Entwicklung der Kinder ist das unmittelbare Objekt sowohl der elterlichen Liebe als der elterlichen Pflicht. Von dem sittlichen Geiste der Pflicht durchdrungen, wird die Liebe der Eltern und damit der erziehende Familiengeist von allen schädlichen Einflüssen elterlicher Eitelkeit und Selbstliebe geläutert.

2. Die Pflichten des Berufs.

Die Herrschaft der Vernunft in der Sinnenwelt fordert zu ihrer Verwirklichung eine mannigfaltige vielverzweigte Tätigkeit der Menschen. Dadurch tritt die Arbeit und ihre Teilung unter den sittlichen Gesichtspunkt, und es entsteht die Pflicht, nicht bloß zu arbeiten, sondern auf eine bestimmte planmäßige Weise an der Arbeit für das Ganze teilzunehmen. Die Erfüllung dieser Pflicht ist der Beruf: er ist der bestimmte, frei und planmäßig gewählte Anteil, den der einzelne an der sittlichen Gesamtarbeit nimmt, die besondere Rücksicht, in der er nach seinem Vermögen für die Menschheit tätig sein will. In dieser auf das Ganze gerichteten Absicht gibt es keinen moralischen Wertunterschied der geteilten Berufszweige, jeder ist ein für das Ganze notwendiger Beitrag, und wenn jeder einzelne seinen Beruf treu und pflichtmäßig um der Sache willen erfüllt, so hat er getan, was das Sittengesetz von ihm fordert. Mehr kann er nicht leisten, und darf deshalb vermöge seines Berufs auch nicht weniger geachtet sein als jeder andere[2].

[1] S. oben Kap. XI. dieses Buches. S. 435 flgd. — System der Sittenlehre. Abschn. III. § 26 u. 27. S. 325—343. — [2] Fichte. Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten (1805). S. W. Abt. III. Bd. I. S. 387.

Die verschiedenen Berufswerte sind durch die verschiedenen Werte der Objekte und Aufgaben bedingt, mit denen wir uns beschäftigen. Je höher die Aufgabe dem Endzwecke selbst steht, um so höher darf sie gelten. In dieser Rücksicht lassen sich „höhere und niedere Berufsarten" und als deren Träger „höhere und niedere Volksklassen" unterscheiden. Die Grenze ist leicht erkennbar, nachdem wir schon früher, wo es sich um die Realität des Sittengesetzes und deren Ableitung handelte, in der menschlichen Natur oder im Urtriebe des Menschen den Unterschied des höheren und niederen Triebes (des Freiheits- und Naturtriebes) festgestellt haben[1]. Die Entwicklung der Freiheit in der Rechtsordnung des Staats, in der Ausbildung der Intelligenz, in der Beförderung der Moralität steht höher als die Erhaltung des äußeren Lebens. Wir werden demnach die gesellschaftliche Arbeit in zwei Klassen unterscheiden, die sich als niedere und höhere verhalten: die Aufgabe der einen ist die Befriedigung der ökonomischen Lebenszwecke, die der anderen die Befriedigung der geistigen. Die sozial-ökonomische Arbeit hat zu ihrer Aufgabe die Erzeugung der Naturprodukte, die Bearbeitungen derselben und den Tausch der Leistungen; sie teilt sich demnach in Produktion, Fabrikation und Handel, in den Beruf der Produzenten, Fabrikanten und Kaufleute. Die Teilung war aus politischen Gründen notwendig, sie ist es auch aus sittlichen[2].

Die Arbeit für die geistigen Zwecke der Menschheit hat zu ihrer Aufgabe die Rechtsverwaltung im Staat, die theoretische Ausbildung der Intelligenz und die moralische Bildung des Willens: sie teilt sich demnach in die Berufsarten des Staatsbeamten, des Gelehrten und des moralischen Volkserziehers (Geistlichen). Es gibt eine Wirksamkeit, welche in der menschlichen Natur ein Vermögen bearbeitet und entwickelt, das theoretisch und praktisch zugleich ist und zwischen Verstand und Willen ein „Vereinigungsband" bildet: dieses Vermögen ist der „ästhetische Sinn", dessen Ausbildung die Berufsarbeit des „ästhetischen Künstlers" ausmacht[3].

3. Die Pflichten des niederen Berufs.

Die Teilung der menschlichen Arbeit ist durch deren Planmäßigkeit und diese selbst durch den Zweck des Ganzen, nämlich den Fortschritt der menschlichen Bildung, gefordert. Wenn in dieser Absicht jeder

[1] Vgl. oben Kap. XII. dieses Buches. — [2] Vgl. ebendas. Kap. X. — [3] System der Sittenlehre. § 28. S. 343–345.

seinen Beruf nimmt und erfüllt, so erfüllt er dessen Pflicht. Daraus erhellt die sittliche Gesinnung, in welcher jeder besondere Zweig der menschlichen Arbeit auszubilden ist. Der Fortschritt und die Befreiung des menschlichen Geistes vollzieht sich in der zunehmenden Herrschaft des Menschen über die Materie: diese Herrschaft zu erobern ist die Aufgabe der mit der Bearbeitung der Materie beschäftigten Berufszweige. So wichtig diese Aufgabe ist, so wichtig und entbehrlich ist für die Menschheit die den ökonomischen Lebenszwecken gewidmete Arbeit. Der Kampf mit der Natur ist das ihr angelegene Geschäft, der fortschreitende Sieg ihr beständiges, sich immer erneuendes und höher strebendes Ziel. In demselben Maße, als die Notdurft des Lebens verringert wird, gewinnt die Freiheit des Geistes weiteren Spielraum. Je mehr nun die materielle Arbeit sich mechanisch und technisch vervollkommnet, um so sicherer sind ihre Siege, um so mehr befördert und beschleunigt sie den Fortschritt des Ganzen. Das Streben nach immer größerer (technischer) Vervollkommnung ist darum die erste Pflicht der niederen Berufszweige.

Daraus folgt unmittelbar die zweite. Jeder industrielle und technische Fortschritt ist abhängig von Erfindungen, Entdeckungen, Einsichten, die von der Wissenschaft ausgehen und die eigentliche Berufsarbeit des Gelehrten ausmachen. Hier ist das Band, welches die niederen und höheren Berufszweige verknüpft und eine Wechselwirkung beider fordert. Es ist darum die Pflicht des niederen Berufs, den höheren als solchen anzuerkennen und zu achten, nicht etwa durch Unterwürfigkeit oder äußere Ehrenerweisungen, sondern bloß durch die Einsicht, welche Bedeutung für ihn und seine Arbeit die Wissenschaft hat. In der sittlichen Gesinnung ist stets der Zweck des Ganzen gegenwärtig und darum eine gegenseitige Geringschätzung der verschiedenen Berufszweige unmöglich; die letztere ist allemal ein Zeichen, daß die moralische Denkweise fehlt und mit ihr auch die richtige Einsicht in die Notwendigkeit der menschlichen Arbeitsteilung[1].

4. Die Pflicht des Staatsbeamten und des Geistlichen.

Der sittliche Charakter der Berufspflicht kann nur da hervortreten, wo ihre Erfüllung durch die Gesinnung bedingt ist, was bei den niederen Staatsbeamten insofern nicht stattfindet, als sie in ihren amtlichen Handlungen an den Buchstaben des Gesetzes gebunden sind, und die genaue

[1] Ebendas. § 33. S. 361—365.

Befolgung der vorgeschriebenen Richtschnur ihre alleinige Pflicht ausmacht. Dagegen ist bei den höheren Staatsbeamten, die das Gemeinwesen leiten, gesetzgeberisch und regierend handeln sollen, die sittliche Gesinnung ein mitwirkender Faktor des Berufs. Die Pflicht des Regenten ist die Gerechtigkeit, welche beides umfaßt: die Erkenntnis des Gegebenen und die Aussicht auf das Künftige, die Erhaltung des einen und die Sorge für das andere, die Rechtswahrung und die Rechtsentwicklung, den richtigen Bestand und den richtigen Fortschritt der Gesetze. Diese umfassende Regentenpflicht ist nicht zu erfüllen ohne Weisheit, ohne Kenntnisse und Ideen; es ist darum notwendig, daß der regierende Beamte zugleich in seinem Fach Mann der Wissenschaft (Gelehrter) ist. „Es könne kein Fürst wohl regieren, der nicht der Ideen teilhaftig sei, sagt Plato: und dies ist gerade dasselbe, was wir hier sagen." Die Gerechtigkeit in ihrer sittlichen Bedeutung reicht weiter als der Buchstabe des positiven Gesetzes, sie fordert die Einsicht in die Rechtsaufgaben des Staates und den dadurch begründeten Fortschritt. Darin besteht die echte Aufklärung, das aller Entwicklung feindliche Gegenteil derselben ist der Obskurantismus. „Obskurantismus ist unter anderen auch ein Verbrechen gegen den Staat, wie er sein soll. — Es ist dem Regenten, der seine Bestimmung kennt, Gewissenssache, die Aufklärung zu unterstützen[1]".

Das sittliche Leben ist in der Ordnung der menschlichen Lebenszwecke der höchste. Die Einmütigkeit der moralischen Überzeugung gibt den Begriff der Menschheit als moralischer Gemeinde, als ethischer Gemeinschaft oder Kirche. Es ist allgemeine Menschenpflicht, die Moralität zu befördern; die Erfüllung dieser Pflicht kann zugleich Sache eines besonderen Berufs sein: dieser Beruf macht den Beamten der Kirche, den moralischen Volkslehrer. Als Beamter der Kirche steht der Geistliche in deren Dienst, im Dienste der moralischen Gemeinde, die sich auf eine gemeinsame, symbolisch gefaßte sittliche Überzeugung gründet: dieses Symbol ist die Voraussetzung, von der aus er lehrt.

Er ist Lehrer: als solcher muß er weiter sehen als die Gemeinde, welche er leiten soll, er muß die volle Einsicht der Sache vor ihr voraus haben, also zugleich in seinem Gebiet Mann der Wissenschaft, d. h. Gelehrter sein. Er ist Lehrer des Volks: wieweit er auch den anderen mit seiner Einsicht voraus sein mag, er muß so zu lehren verstehen, daß alle ihm folgen können, d. h. erziehend lehren, niemals voraneilend

[1] Ebendas. § 32. S. 356—361.

oder nur einige fördernd. Er ist moralischer Volkslehrer: was er lehren soll, ist nicht Wissenschaft, überhaupt nicht theoretischer Art, sondern einzig und allein praktischer; er soll den Glauben nicht machen, denn derselbe ist schon als das lebendige Band der (im Glauben) vereinigten Gemeinde vorhanden; er soll diesen Glauben nur beleben, stärken, entwickeln. Seine Aufgabe ist daher der Fortschritt im Glauben. Daß die Menschheit im sittlichen Glauben, d. h. im Guten fortschreite, daß dieser Fortschritt nach einem ewigen Gesetz stattfinde, daß er ins Unendliche gehe: diese erhebende Vorstellung ist das große und unerschöpfliche Thema der moralischen Gemeinde. Die Beförderung des Guten geschieht nach einer Regel, d. h. es ist ein Gott; wir schreiten planmäßig fort ins Unendliche, d. h. wir sind ewig: so entwickelt sich der sittliche Glaube zum Glauben an Gott und Unsterblichkeit. Nun soll der Geistliche als Volkslehrer diesen Glauben nicht wissenschaftlich beweisen oder Gegenbeweise widerlegen wollen, er soll überhaupt weder demonstrieren noch polemisieren, sondern den vorhandenen Glauben, der als solcher keineswegs erst nötig hat bewiesen zu werden, an der lebendigen Erfahrung selbst bestätigen. Er ist dem Glauben der Gemeinde gegenüber nicht Gesetzgeber aus Vernunftgründen, sondern Ratgeber aus Erfahrung; er sei dieser Ratgeber in allen Lebenserfahrungen, d. h. er mache die Seelsorge zu seiner Berufspflicht, und da er den Glauben der Gemeinde leiten soll, so gereiche seine Person ihr zum Vorbilde. Da der Glaube der Gemeinde, die er erzieht, immer zugleich der Glaube an seinen Glauben ist, so sei er ihr ein wirklicher Glaubensrepräsentant im Leben wie in der Lehre: er vor allen übe die Pflicht des guten Beispiels. „Er soll, was er vorträgt, nicht vortragen als ein Gelerntes und spekulativ Gefundenes, sondern als ein aus eigener innerer Erfahrung Geschöpftes: und daran eben glauben sie, weil hier alles nur Resultat der Erfahrung ist. Wenn nun sein Leben widerspricht, so glaubt niemand an seine Erfahrung; und da sie nur dieser glauben konnten, indem er theoretische Beweise hinzufügen weder kann noch soll, glaubt man ihm eigentlich gar nichts von dem, was er sagt."[1]

Es bleiben uns von der Pflichtenlehre noch die beiden Berufspflichten des Gelehrten und des ästhetischen Künstlers übrig. Wir behandeln sie in einem besonderen Kapitel, weil namentlich in Ansehung des Gelehrtenberufs außer der Sittenlehre noch eine Reihe anderer Schriften unseres Philosophen beachtet sein wollen.

---

[1] Ebendas. § 30. I—V. S. 348—353.

Sechzehntes Kapitel.

Die Berufspflichten des Gelehrten und Künstlers.

I. Der Beruf des Gelehrten.

1. Die Bedeutung und Aufgabe des Gelehrtenberufs.

Unter den verschiedenen Berufsarten, die wir in der Sittenlehre unseres Philosophen kennen gelernt haben, war keine, die den Begriff des Gelehrten ganz außer ihrem Gesichtskreise ließ, vielmehr war jede innerlich damit verknüpft; die niederen Berufszweige bedurften der wissenschaftlichen Berufstätigkeit zu ihrer Vervollkommnung, und die höheren nahmen jede in ihrer Weise selbst daran teil, denn der Begriff des Staatsbeamten wie der des moralischen Volkslehrers schloß den des Gelehrten in sich. Es gibt daher unter den menschlichen Berufszweigen keinen, von dem aus die Wechselwirkung aller so deutlich erblickt und gleichsam beaufsichtigt werden kann, als der Gelehrtenberuf.

Wie die Menschheit selbst der Begriff einer einzigen Gattung ist, so gibt es in Wahrheit auch nur *eine* Erkenntnis, ein einziges Erkenntnissystem, das sich in der Stufenfolge der Zeiten entwickelt. Jede Zeit erbt von der Vergangenheit einen Schatz wissenschaftlicher Bildung, den sie in einem besonderen dazu berufenen Stande aufzubewahren, zu vermehren und fortzupflanzen hat. Eben dieser Beruf macht die Aufgabe des Gelehrten. „Die Gelehrten sind die Depositärs, gleichsam das Archiv der Kultur des Zeitalters," aber kein totes Archiv, welches nur die erworbenen Schätze, die gewonnenen Ergebnisse aufspeichert und beherbergt, sondern der ganze bisherige Bildungsgang der Menschheit soll in ihnen leben und fortleben. Dies ist nur möglich, wenn sie diesen Bildungsgang in seiner geschichtlichen Entwicklung kennen und zugleich aus den Bedingungen (Prinzipien), die ihn erzeugt haben, verstehen. Ihre erste Pflicht ist daher die historische und philosophische Einsicht der gewordenen Bildung. Darum werden sie die *Träger* der vorhandenen Wissenschaft, aber sie sollen nicht bloß ihre Träger sein, sondern zugleich ihre *Fortbildner*, die Irrtümer berichtigend, die Einsichten erweiternd: ein wirklich lebendiges und fortlaufendes Glied jener goldenen Kette, welche die menschliche Weisheit und Erkenntnis von Jahrhundert zu Jahrhundert

fortleitet und weiterführt. Eine solche Weiterbildung könnte nicht stattfinden, wenn nicht die gegenwärtigen Gelehrten die Erzieher der künftigen wären. Diese große Pflicht, Wissenschaft zu empfangen, fortzubilden und zu demselben Zwecke neue Geschlechter zu erziehen, kann nur wahrhaft erfüllt werden durch eine sittliche Gesinnung, die mit völliger Hingebung an die Sache, mit Ausschließung aller persönlichen Selbstliebe und Eitelkeit, mit der strengsten Wahrheitsliebe den Dienst der Wissenschaft übernimmt: diese Gesinnung ist es, die den Gelehrten zu einem „Priester der Wahrheit" macht[1].

Keine unter den menschlichen Pflichten hat durch ihren Anblick das Herz unseres Philosophen so erhoben und erwärmt, keine lag ihm selbst persönlich so nahe; es war sein eigener Beruf, und in seinem Amte als akademischer Lehrer fühlte er sich zugleich in dem Beruf eines Erziehers neuer Träger und Fortbildner der Wissenschaft. Daher nahm er gern und wiederholt den Beruf des Gelehrten zum Gegenstande seiner öffentlichen akademischen Vorträge; er begann damit seine Lehrtätigkeit in Jena, er wiederholte und erneute diese Vorträge umfassender, ausführlicher, tiefer, als er elf Jahre später nach Erlangen berufen wurde, und er kam, wie sein Nachlaß zeigt, auch an der eben gegründeten Universität Berlin auf dasselbe Thema in öffentlichen Vorlesungen zurück. Jede Gelegenheit, die seine amtliche Stellung ihm bot, nahm er wahr, um den Beruf des Gelehrten, wie er in seinem Geiste lebendig war, an den akademischen Verhältnissen darzustellen und zu erleuchten: so in einer Berliner Dekanatsrede bei Gelegenheit einer Ehrenpromotion und namentlich in seiner Rektoratsrede über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit[2]. Und was ihm selbst diese an das studierende Publikum gerichteten, öffentlichen Vorträge über den Gelehrtenberuf galten, dafür spreche die schöne Stelle im Eingange der fünften Erlanger Vorlesung: „Öffentliche Vorträge sind freie Gaben eines akademischen Lehrers; und zum Geschenke gibt der nicht Unedle gern das Beste, was er zu geben vermag[3]".

[1] System der Sittenlehre. Abschn. III. § 29. S. 346 u. 347. — [2] 1. Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1794). Diese Vorlesungen, fünf an der Zahl, sind Bruchstück geblieben. 2. Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit (1805). 3. Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1811). 4. Rede als Dekan der philosophischen Fakultät bei Gelegenheit einer Ehrenpromotion an der Universität Berlin: den 16. April 1811. 5. Rede beim Antritt seines Rektorats an der Universität Berlin, über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit (1812). S. 216 u. 219. — [3] S. W. Abt. III. Bd. I. S. 392.

2. Der Gelehrtenberuf in der menschlichen Gesellschaft: die jenaischen Vorlesungen.

Die jenaischen Vorträge gehen vom Begriff der Bestimmung des Menschen, den sie zum Ausgangspunkte nehmen, fort zum Begriff der Gesellschaft, des Berufs, des Gelehrtenberufs, den sie zuletzt gegen Rousseau verteidigen. Die Bestimmung des Menschen sei Vervollkommnung ins Unendliche; diesem Ziele könne man sich nur nähern durch die gesellschaftliche Vereinigung der Menschen zu gemeinschaftlicher Vervollkommnung, in welcher die einseitige Naturbildung der einzelnen durch gegenseitige Mitteilung ergänzt und eine vollständige, allseitige Bildung ermöglicht werde; die gleichförmige Ausbildung aller menschlichen Anlagen und Bedürfnisse fordere die Kenntnis der menschlichen Natur, der richtigen Bildungsmittel und des vorhandenen Bildungsstandes: sie fordere in erster Hinsicht eine philosophische, in zweiter eine philosophisch-historische, in dritter eine historische Einsicht. Die Vereinigung dieser Einsichten sei die gelehrte Bildung, ohne deren Pflege der Fortgang der Menschheit unmöglich geschehen könne. Daher sei die erste Pflicht des Gelehrten, selbst fortzuschreiten, indem er sowohl seine wissenschaftliche Empfänglichkeit als seine Mitteilungsfähigkeit aufs höchste ausbilde; seine zweite Pflicht ist zu belehren, er sei ein Lehrer der Menschheit, vor allem ein Erzieher künftiger Lehrer und als solcher ein sittliches Vorbild: „er soll der sittlich beste Mensch seines Zeitalters sein: er soll die höchste Stufe der bis auf ihn möglichen sittlichen Ausbildung in sich darstellen". „Die wahre Bestimmung des Gelehrtenstandes ist die oberste Aufsicht über den wirklichen Fortgang des Menschengeschlechtes im Allgemeinen, und die stete Beförderung dieses Fortganges"[1]. Hätte Rousseau den Gelehrtenberuf in diesem Sinne genommen, so würde er sich über den Einfluß der Wissenschaft auf die Menschheit nicht verblendet haben; er täuschte sich über den Naturzustand und nahm den Gelehrten in dem Zerrbilde eines gesunkenen Geschlechts, wie es sein Zeitalter ihm bot.

3. Der Gelehrtenberuf in der göttlichen Weltordnung: die Erlanger Vorlesungen.

Die Erlanger Vorlesungen behandeln dasselbe Thema aus einem noch tiefer gefaßten Standpunkte, der in der Sinnenwelt die Erscheinung der ewigen (göttlichen) Idee und in der Erkenntnis dieser Idee (soweit sie möglich ist) die höchste Aufgabe menschlicher Wissenschaft, den wahren

[1] Über die Bestimmung des Gelehrten. Vorl. IV. S. W. Abt. III. Bd. 1 S. 328 bis 333.

Beruf des Gelehrten erblickt. Der ideenlose Gelehrte sei ein „Stümper", der wahre Gelehrte der von den Ideen der Welt wirklich erleuchtete und ergriffene Geist; die wahre und rückhaltlose Offenbarung der göttlichen Idee sei die Welt in ihrer unendlichen Fortentwicklung, die immer höher steigende, ihre Schranken immer mehr durchbrechende und freier werdende Menschheit, die, weil sie Schranken zu überwinden habe, notwendig beschränkt sei. Ihre Schranke bestehe in der Natur, die daher nur Mittel und Bedingung des geistigen Lebens, nichts an sich Absolutes sei, wie die Naturphilosophie jüngsten Datums vorgebe, indem sie eine dogmatische Vorstellungsweise ältesten Datums erneuere. Absolute Einheit sei das Ziel, dem die Menschheit zustrebe, Nichteinheit und Trennung darum der Zustand, von dem sie ausgehe, in dem sie lebe, den sie durch immer tiefer dringende Vereinigung überwinde. Solche Vereinigungen sind Staat, Kultur, Religion, Kunst, Wissenschaft: alle angelegt und gegründet in der göttlichen Ideen der Menschheit. Diese Idee im Bewußtsein der Menschheit auszubilden, zu denken, gleichsam dem Göttlichen wieder nachzudenken, ist die Aufgabe der Wissenschaft und die Pflicht des Gelehrten. In der göttlichen Idee der Menschheit ist auch die Idee des Gelehrten enthalten. Diesen göttlichen Gedanken des Gelehrten in seinem Leben zu verkörpern ist des Gelehrten Beruf und Pflicht, beide aus ihrem tiefsten Grunde betrachtet. Ist er von dieser Idee ergriffen, wirkt sie in ihm als Lebensprinzip und Trieb, gleichviel in welcher besonderen Richtung, so besteht darin das „Genie" zum Gelehrten, das jede Art von Selbstgefälligkeit ausschließt und ganz in die Sache und in das Streben dafür aufgeht. Es gibt kein Genie ohne Fleiß, Streben, Hingebung, wohl aber umgekehrt Fleiß und ernsthafte Arbeit ohne Genie. In der Arbeit für die Sache der Wissenschaft besteht „die Rechtschaffenheit" des Gelehrten. Genie zum Studieren hat nicht jeder; Rechtschaffenheit im Studieren soll jeder haben, um so mehr, als keiner auf seine Genialität vertrauen darf, keiner derselben sicher sein kann, bevor sie in der Leistung, die aus dem Fleiße hervorgeht, ihre Frucht getragen.

Darum ist diese Rechtschaffenheit, die für die Sache der Wissenschaft lebt und arbeitet, die echte Gesinnung des wissenschaftlich Strebenden, die Tugend des werdenden oder angehenden Gelehrten, die Pflicht des Studierenden. Ohne diese Gesinnung wird niemand ein Gelehrter. Aus ihr folgen die Sitten des Studierenden von selbst: er kann nicht anders als die Berührung mit allem Unedlen und Gemeinen fliehen; gemein und unedel ist der Müßiggang, die Geistesträgheit. „Die Jugend

träge zu erblicken ist der Anblick des Winters mitten im Frühlinge, der Anblick des Erstarrens und Verwelkens der soeben erst aufgekeimten Pflanze." Er flieht das Gemeine und haßt es aus voller Seele, mit dem größten Ernste. „Keiner wird dahin kommen, es wahrhaft frei und rein bleibend zu betrachten und zu belächeln, der nicht damit angehoben hat, es zu fliehen und zu hassen." „Der Anteil des Jünglings am Leben ist der Ernst und das Erhabene; dem reiferen Alter erst nach einer solchen Jugend geht das Schöne auf, und mit demselben der Scherz mit dem Gemeinen."[1] Die Lebensaufgabe des „vollendeten Gelehrten" liegt in zwei verschiedenen Berufskreisen: er soll das Staatsleben leiten und die Wissenschaft fortbilden; er ist in dem ersten Berufe Regent, in dem zweiten Gelehrter im eigentlichen Sinn; möglich auch, daß sich beides in einer Person vereinigt. Die Wissenschaft wird fortgebildet auf zwei Arten, die ebenfalls in einer Person vereinigt sein können: durch die Erziehung künftiger Gelehrter und durch schriftliche Werke; die erste Art macht den Beruf des akademischen Lehrers, die zweite den des Schriftstellers.

Der akademische Lehrer soll Menschen zur Empfänglichkeit für die Ideen bilden; dies kann er nur, wenn ihm selbst die Ideen in vollständiger Klarheit und zugleich in einer so großen und eigentümlichen Lebendigkeit gegenwärtig sind, daß sie durch seine Mitteilung unmittelbar einleuchtend und belebend in den Geist der Lernenden eindringen. So verschieden die Gemüter sind, die er bildet, so mannigfaltig, beweglich, innerlich wendbar und gewandt müssen die Formen sein, in denen der akademische Lehrer seine Ideen auszudrücken und darzustellen vermag. Darin besteht das ihm eigentümliche und unentbehrliche Künstlertalent. Wenn diese künstlerische Macht und Lebendigkeit, die den Stoff immer wieder neu gestaltet und mit voller Freiheit darüber herrscht, dem mündlichen Vortrage fehlt, so ist er tot und wirkungslos. Was Fichte bei dieser Gelegenheit über den Beruf und die Wirkungsart des akademischen Lehrers sagt, sind goldene Worte. „Seine Mitteilung sei stets neu und trage die Spur des frischen und unmittelbar gegenwärtigen Lebens." „Das Wesen seines Geschäfts besteht darin, daß die Wissenschaft, und besonders diejenige Seite, von welcher er dieselbe ergriffen, immer fort und fort neu und frisch in ihm aufblühe. In diesem Zustande der frischen geistigen Jugend erhalte er sich; keine Gestalt erstarre in ihm und versteine; jeder Sonnenaufgang bringe ihm neue Lust und Liebe zu seinem Geschäfte,

---

[1] Über das Wesen des Gelehrten. Vorl. V. Ebendas. S. 397 u. 398.

und mit ihr neue Ansichten." „Bleibe keiner in diesem Kreise, in welchem die Form dieser Mitteilung, und sei es die vollkommenste dieses Zeitalters, anfängt zu erstarren; keiner, dem nicht fort die Quelle der Jugend fließet." Wer die Macht der mündlichen Ideendarstellung besitzt, hat auch die schriftliche, nicht umgekehrt. Sehr richtig sagt Fichte: „Ein guter akademischer Lehrer muß ein sehr guter Schriftsteller sein können, sobald er will: umgekehrt aber folgt es gar nicht, daß selbst ein guter Schriftsteller ein guter akademischer Lehrer sei."[1]

Der Beruf des Schriftstellers ist unabhängig von der Rücksicht auf die Empfänglichkeit bestimmter Individuen, daher ist seine Aufgabe, die Ideen in ihrer vollendeten Gestalt auszudrücken. Ein anderes ist der schriftstellerische Beruf, ein anderes das schriftstellerische Gewerbe; der Beruf fordert einen Künstler, das Gewerbe einen Fabrikanten. Die Bücherfabrikanten sind Schriftsteller ohne Beruf, Lohnschreiber, die auf Bestellung arbeiten, drucken lassen, was andere schon haben drucken lassen, sogenannte Rezensionen und Bücherauszüge machen, mit denen die sogenannten gelehrten Bibliotheken und Zeitungen gefüllt werden; sie nehmen in der Klasse der Fabrikanten eine der niedrigsten Stellen ein, weil sie dem schlechten Luxus der Lesemode dienen. Der Beruf des wissenschaftlichen Schriftstellers rechtfertigt sich durch die neue, tiefere Auffassung der Sache, die er darstellt, und durch die Vollendung der Form. Wissenschaftliche Werke exzerpieren, die Exzerpte zusammenstellen und daraus ein neues Buch machen, ist nicht der Beruf eines Schriftstellers, sondern das Geschäft eines gelehrten Fabrikanten. Bloß wiederholen, was andere schon gesagt haben, heißt tun, was schon getan ist: eine Nichtstuerei, die dem Müßiggange gleichkommt! „Es kommt gar nicht darauf an, ein anderes und neues Werk in einer Wissenschaft zu schreiben, sondern ein besseres, als irgend eins der bisher vorhandenen Werke. Wer das letztere nicht kann, der soll überhaupt nicht schreiben; und es ist Sünde und Mangel an Rechtschaffenheit, wenn er es dennoch tut." Die Vollendung der Form, der klare und siegreiche Ausdruck des Gedankens setzt im Schriftsteller eine Herrschaft über die Sprache voraus, die lange und anhaltende Vorübungen fordert. Ohne diese seltene und schwer zu erringende Meisterschaft läßt sich der Beruf des Schriftstellers nicht erfüllen. „Das Werk des mündlichen Gelehrten-Lehrers ist unmittelbar und an sich selber doch immer nur

[1] Ebendas. Vorl. IX. S. 434—438.

ein Werk an die Zeit und für die Zeit, berechnet auf die Stufe der Bildung derer, die sich ihm anvertrauten. Das Werk des Schriftstellers aber ist in sich selber ein Werk für die Ewigkeit."[1]

4. Der Gelehrte als Seher und Künstler: die Berliner Vorlesungen.

Denselben Standpunkt als die Erlanger Vorträge, die gleichsam von dem innersten Zentrum der Welt, von der göttlichen Weltidee aus den Begriff und Beruf des Gelehrten entwerfen, nehmen auch die letzten Vorlesungen dieser Art, welche Fichte sechs Jahre später in Berlin hielt. Statt „Ideen" sagt er hier „Gesichte", wohl um den fremden Ausdruck zu vermeiden und zugleich den Gelehrten besser mit dem „Seher" vergleichen zu können. Nur im Lichte der Ideen, durch die Anschauung des Übersinnlichen, ohne welche wir „in tiefer Bewußtlosigkeit" leben, ist die geistige Fortentwicklung der Welt, die Fortschöpfung derselben möglich. Durch den Wissenden allein, in welchem das göttliche Bild der Welt gegenwärtig ist, rückt die Welt weiter; „ist er der Vereinigungspunkt zwischen der übersinnlichen und der sinnlichen Welt". Ergriffen sein von dem Göttlichen heißt religiös sein. Religiös können die Ungelehrten so gut sein als die Gelehrten, aber in jenen ist das göttliche Gesicht gestaltlos, in diesen weltgestaltend, in beiden lebt der göttliche Wille: in den Ungelehrten die Welt erhaltend, in den Gelehrten sie weiter schaffend. Im Anfange der geistigen Entwicklung sind die treibenden Geister unmittelbar von der göttlichen Idee erfüllt und die anderen unmittelbar für diese Begeisterung empfänglich; hier sind die Wissenden die Seher und Propheten des menschlichen Geschlechts. Mit dem Fortschritt entwickelt sich die Selbständigkeit der Individuen, sie wollen nicht bloß empfangen und glauben, sondern selbst einsehen. Das Gesicht muß entwickelt werden zur klaren, bis auf den Boden der wirklichen Erfahrung herab bestimmten Einsicht: dadurch wird die Einsicht zur gelehrten Bildung. An die Stelle der Seher treten die Künstler und Dichter, die Wissenden und Gelehrten. Sobald die klare Einsicht herrscht, tritt der Gelehrte an die Spitze des Fortschritts der Menschheit.

Die Gemeinde der Gelehrten erzieht die geistigen Geschlechter der Welt und ordnet die Berufszweige; so werden die Gelehrten die wirklichen Herrscher, und die Fichtesche Vorstellungsweise nähert sich immer

[1] Ebendas. Vorl. X. S. 444—446.

mehr und mehr der Platonischen. Die Erziehung und Ausbildung des Gelehrten kann ein doppeltes Resultat haben: entweder wird das Ziel erreicht oder verfehlt. In dem letzten Falle wird aus dem Ausgelernten ein bloß „ausübendes" Werkzeug, er wird zur Ausübung der untergeordneten Geschäfte entlassen. Wird das Ziel erreicht, so ist der Ausgelernte selbst ein Gelehrter und als solcher ein „freier Künstler" geworden, der seinen Beruf entweder als regierender Beamter im Staat oder als erziehender Lehrer in der wissenschaftlichen Gemeine erfüllt. Die Verstandesbildung soll zur freien Kunst, die Gelehrtenschule zur „Kunstschule" werden. Diese Schule selbst hat verschiedene Stufen, die niedere Gelehrtenschule und die höhere: in jener ist der Lehrer zugleich Erzieher, unter dessen fortwährender Leitung die geistige Selbstentwicklung des Zöglings geschieht; in dieser hört der Lehrer auf, zugleich „der äußere Erzieher" zu sein, die Entwicklung des Lernenden wird selbstständig, an die Stelle des Erzogenwerdens tritt die Selbsterziehung. Dies ist der Charakter der akademischen Bildung und der dadurch gebotenen akademischen Freiheit, die keineswegs das Privilegium eines Standes, sondern die Bedingung ist, um als Studierender den Beruf des Studierens zu erfüllen. Was ihr daher am meisten widerstreitet und sie im Innersten stört, ist die Nichterfüllung ihres alleinigen Zwecks: das Dasein solcher „Studenten", die nicht aus dem Studieren ihren Beruf, sondern aus dem „Studentsein" einen Stand machen mit der Aufgabe, das Leben einige Zeit auf ganz absonderliche Art zu genießen[1].

II. Der Beruf des ästhetischen Künstlers.

1. Das Wesen der Kunst.

Der Begriff des Gelehrten hat uns in seiner Bedingung auf den Begriff der Religion, in seiner Vollendung auf den der Kunst hingewiesen. Wir kehren zur Sittenlehre zurück, die wir bis auf den Beruf des ästhetischen Künstlers kennen gelernt haben. Die wenigen Züge, in welchen Fichte das Wesen und die sittliche Aufgabe desselben entwirft, treffen den Kern der Sache. Während der Gelehrte den Verstand, der moralische Volkslehrer den Willen des Menschen ausbilden und ent-

---

[1] Über die Bestimmung des Gelehrten. Vorl. IV und V. Nachl. Bd. III. S. 183—208. Zu vergl. die Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten (IV) und die Rektoratsrede über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit.

wickeln soll, bildet die schöne Kunst den ganzen Menschen in der Vereinigung aller Gemütskräfte: sie vereinigt die philosophische und gewöhnliche Weltbetrachtung. Die Kunst erzeugt aus der Idee ein sinnliches Objekt. Unter dem sinnlichen oder gemeinen Gesichtspunkte erscheint die Welt als gegeben, unter dem philosophischen oder transszendentalen erscheint sie als gemacht: unter dem ästhetischen erscheint sie als gegeben, aber nur nach der Ansicht, wie sie gemacht ist. Daher gilt von der schönen Kunst die Fichtesche Formel: „sie macht den transszendentalen Gesichtspunkt zu dem gemeinen". Nichts kann uns deutlicher zeigen, wie das Sinnenobjekt, das uns als gegeben erscheint, in Wahrheit unser eigenes Produkt ist, als die genial schaffende Kunst. Sinnlich betrachtet ist jede Naturerscheinung eine beschränkte, von außen begrenzte, äußeren Einwirkungen preisgegebene, unter diesem Zwange gedrückte und unfreie Gestalt; ästhetisch betrachtet ist jede Gestalt der Ausdruck ihrer eigenen Kraft, ein freies und lebendiges Bild: so erscheint die Welt nur der ästhetischen Betrachtung. Die Welt des schönen Geistes ist nur in der Menschheit; die schöne Kunst, welche uns in dieser Betrachtungsweise einheimisch macht, erhebt uns daher in das Gebiet der freien Menschheit, sie macht uns selbständig und erfüllt dadurch den sittlichen Endzweck, der die Selbständigkeit der Vernunft fordert. Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit ist eine Vorbereitung zur Tugend und liegt daher in der Richtung unseres sittlichen Berufs.

2. Die Pflichten des Künstlers.

Aus dem Berufe folgt die Pflicht, aber hier kann die Pflicht nur negativ sprechen, nicht als Gebot, sondern als Verbot, denn dem ästhetischen Sinn, der nicht von der Willkür abhängt, läßt sich nichts positiv vorschreiben. Wir können nichts tun, um den ästhetischen Sinn zu erzeugen, aber wir können vieles unterlassen, das seine Ausbildung hindert. Das Genie macht den Künstler, die Natur macht das Genie. Wolle daher kein Künstler sein wider den Willen der Natur, kein Künstler ohne Genie! Dieses Verbot geht an alle Menschen. Wer aber in Wahrheit Künstler ist, der erfüllt seinen sittlichen Beruf, indem er nur für das Ideal und die wirkliche Schönheit lebt: er erniedrige sich nie dazu, dem schlechten Geschmacke des Zeitalters zu frönen. Dieses Verbot geht an die Künstler. Je besser der Mensch, um so besser der Künstler! Eine niedrige Gesinnung wird auch das Talent anstecken und den Künstler herabziehen. Fichtes

Moral für den Künstler läßt sich in das Wort Schillers fassen: „Der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben, bewahret sie! Sie sinkt mit euch! Mit euch wird sie sich heben!"[1]

3. Kunst und Philosophie. Vergleichung mit Schiller und Schelling.

Der ästhetische Trieb geht auf die ruhige und absichtslose Betrachtung der Objekte; daher entwickelt sich der ästhetische Sinn erst in der unbeschäftigten, von der Notdurft des Lebens nicht gedrückten, von der Wißbegierde nicht beunruhigten und einseitig angespannten Seele. Die Notdurft ist nie ästhetisch, sie ist stets geschmacklos; erst wenn alle Triebe befriedigt sind, erhebt sich jener liberale, kontemplativ offene Sinn, der, selbst frei, auch die Objekte freiläßt und alle Erscheinungen in ihrer eigentümlichen Freiheit und Lebendigkeit betrachtet. Der ästhetische Trieb will bloß vorstellen und Vorstellungen genießen, er kümmert sich nicht um die Frage nach dem Verhältnis zwischen Vorstellung und Ding, er bezweckt weder theoretisch noch praktisch die Übereinstimmung beider, er ist weder Erkenntnistrieb noch praktischer Trieb. Je lebhafter uns die bloßen Vorstellungen fesseln und unsere Betrachtung anziehen, um so mehr befriedigen sie den ästhetischen Trieb, umso interessanter, belebter, geistvoller sind diese Vorstellungen selbst; sie sind in demselben Maße langweilig, ermüdend, geistlos, als sie den ästhetischen Trieb nicht beschäftigen und leer lassen. Was wir den „Geist" eines Kunstwerkes, einer Dichtung, eines Buches nennen, besteht eben darin, daß die ganze Verfassung des Werks mit unserem ästhetischen Triebe übereinstimmt, daß sie ein Ausdruck ist freien geistigen Schaffens, nicht mühselig zusammengetragener Arbeit. Je mehr der Künstler seinen Gegenstand in der Gewalt hat, um so freier ist die Stimmung, in der er schafft, um so gewisser die Übereinstimmung seines Werkes mit dem ästhetischen Triebe, um so geistvoller das Werk selbst. „Diese innere Stimmung des Künstlers ist der Geist seines Produkts; und die zufälligen Gestalten, in denen er sie ausdrückt, sind der Körper oder der Buchstabe desselben." Ein solcher Künstler kann auch der Gelehrte und der Philosoph sein; er ist es, wenn er sich der Ideen dergestalt bemächtigt hat, daß er sie mit voller Freiheit entwirft und als freie Erscheinung in die Betrachtung des anderen eingehen läßt. So unterscheiden

[1] System der Sittenlehre. Abschn. III. § 31. S. 353—356.

sich „Geist und Buchstabe in der Philosophie". Der Geist ist die Entstehungsart des Werks, der Buchstabe ist der Ausdruck[1].

Die ästhetische Befriedigung und Bildung, so verstanden, wie wir sie eben erklärt haben, ist daher keineswegs von der Philosophie ausgeschlossen; vielmehr ist sie dem philosophischen Sinn ebenso günstig als dem moralischen. Der philosophische Sinn ist „das reine Interesse für Wahrheit". Dieses Interesse läßt sich nicht hervorbringen, wohl aber beleben und erhöhen. Und hier kann nichts belebender und erhöhender wirken als der ästhetische Sinn. Was unsern ästhetischen Trieb befriedigt, ist die bloße Vorstellung, die reine Form, die jedes andere (stoffliche) Interesse ausschließt; das reine Interesse für Wahrheit ist ebenfalls bloß formal; man kann ein Interesse haben, zu wünschen, daß diese oder jene Sätze ihrem bestimmten Inhalte nach für wahr gelten, und es gibt für Wünsche dieser Art mancherlei Motive, deren aber keines von einem reinen Interesse für die Wahrheit als solche erfüllt ist. In demselben Maße, als wir in den Fragen der Erkenntnis stofflich interessiert und schon im voraus für gewisse Sätze eingenommen sind, die wir bewiesen zu sehen wünschen, fehlt uns der unabhängige und reine Wahrheitssinn. Dieser geht auf die Form, auf den Zusammenhang und das Ganze der Erkenntnis, auf die folgerichtige Begründung jedes einzelnen Satzes, gleichviel ob der Inhalt angenehm ist oder nicht. Wie der ästhetische Sinn die Objekte freiläßt, um sie bloß zu betrachten, so läßt der Wahrheitssinn die Untersuchung frei und will, daß sich die Denkkraft ungehindert entwickle und in ihrem Werk rein auspräge. „Freiheit des Geistes in einer Rücksicht entfesselt in allen übrigen." „Entschlossenheit im Denken führt notwendig zur moralischen Güte und zur moralischen Stärke." Undso steht die ästhetische Bildung im günstigsten Einklange mit der moralischen und philosophischen[2].

Es sind wenige Grundlinien, in denen Fichte seine Theorie des Ästhetischen entworfen hat; ihre Hauptbestimmungen sind der Begriff der Kunst, der Beruf des Künstlers, die ästhetische Betrachtungsart. Die Grundrichtung der ganzen Ansicht ist Kantisch. Fichte unterscheidet sich von Kant in demselben Punkte als Schiller: er bejaht wie dieser

[1] Über Geist und Buchstab in der Philosophie. In einer Reihe von Briefen (1794). Phil. Journ. 1798. S. W. Abt. III. Bd. III. S. 270—300. (Es sind drei Briefe, die fortgesetzt werden sollten, aber Fragment geblieben sind.) — [2] Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit. (Aus Schillers Horen. Bd. I. 1795. S. W. Abt. III. Bd. III. S. 342—352.

die Universalität der ästhetischen Bildung, die Erziehung des ganzen Menschen durch die Ausbildung des ästhetischen Sinnes, die Ausbreitung der ästhetischen Kultur auch über die theoretischen und praktischen Gebiete des menschlichen Geistes. Die Theorie der ästhetischen Betrachtungsweise in der ihr eigentümlichen, von jeder Begehrung unabhängigen Stimmung und Freiheit fließt aus der Kantischen Kritik der Urteilskraft. Es ist Schillers Verdienst, gerade diesen fruchtbaren Begriff in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen deutlich entwickelt und erleuchtet zu haben. Was hier von der ästhetischen „Bestimmungsfreiheit“ und dem „Spieltriebe“ gesagt wird, stimmt mit Fichtes Ansicht vom „ästhetischen Triebe“ überein.

Der Ausspruch Fichtes, daß die Kunst den transszendentalen Gesichtspunkt zum gemeinen mache, hat unter allen Sätzen seiner ästhetischen Theorie die größte Bedeutung und Tragweite. Darin wird ausgesprochen, daß sich das eigentliche Wesen der Welt und die tiefste Erkenntnis desselben in dem genialen oder ästhetischen Kunstwerke auf die deutlichste und allen faßlichste Weise offenbare, daß die Welt, die wir vorstellen, kein Ding an sich, sondern ein notwendiges Produkt des Geistes sei. In diesem Sinne ist die Kunst „das Organon der Philosophie“. Jener Fichtesche Satz enthält das Thema, welches Schelling in seinem Systeme des transszendentalen Idealismus ausgeführt hat.

Siebzehntes Kapitel.

Der Begriff der Religion unter dem Standpunkte der Wissenschaftslehre.

I. Das Problem der Religionsphilosophie.

1. Die Religion als Objekt der Wissenschaftslehre.

Wir sind bei Fichte zu verschiedenen Malen sowohl vor Begründung der Wissenschaftslehre als innerhalb derselben dem Begriffe der Religion begegnet, zuletzt in der Sittenlehre, wo es sich um die moralische Gemeinschaft der Menschen (Kirche) und um den Beruf des moralischen Volkslehrers (Geistlichen) handelte. Wir sehen, daß Religion und Moralität auf das genaueste zusammenhängen, aber es ist noch nicht klar, wie sich beide voneinander unterscheiden und zueinander verhalten:

ob die Religion ohne Rest in die sittliche Gesinnung aufgeht oder darüber hinausgreift und einen eigentümlichen Glaubenscharakter bildet. In dem Interesse unseres Philosophen und in dem Fortgange seiner wissenschaftlichen Untersuchungen ist die Frage nach dem Wesen der Religion so tief angelegt und vorbereitet, daß sie bei dem ersten Anlasse, der sich bietet, in den Vordergrund tritt und von jetzt an eines der Hauptprobleme seines Denkens ausmacht.

Ich habe im vorigen Buche ausführlich erzählt, bei welcher Gelegenheit Fichte die ersten Grundzüge seiner Religionsphilosophie entwarf, und wie daraus eine Streitfrage hervorging, die in der Lebensgeschichte des Philosophen eine Katastrophe herbeiführte. Der gewaltige Eifer, mit dem Fichte die ganze Frage ergriff und behandelte, hat viel dazu beigetragen, die Gemüter zu erregen und einen Konflikt hervorzurufen, als ob es sich um die Sache der Religion selbst handelte. Und daß die Frage gleich beim ersten Angriff in ein solches Feuer kam, hat wiederum viel dazu beigetragen, Fichtes Gedanken an dieses Objekt zu fesseln und in der Untersuchung desselben festzuhalten, als die Hitze des Streites längst vorüber war. Bekanntlich hatte Forbergs Aufsatz „über den Begriff der Religion" unseren Philosophen zu dem Gegenaufsatz „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" veranlaßt. Nach Forberg sollte die Religion ohne Rest in das sittliche Handeln aufgehen und nichts ihr Eigentümliches übrig behalten. Gegen diese Ansicht schrieb Fichte. Er wollte zeigen, **was** die Religion von der bloßen Moralität unterscheide, und was den sittlichen Glauben zum **religiösen** mache. Der Atheismusstreit veranlaßte die Verteidigungsschriften der „Appellation" und der „gerichtlichen Verantwortung", Streitschriften mitten im Feuer und in der Hitze des Kampfes. Indessen hatte Fichte nicht bloß Feinde zu bekämpfen, sondern auch Mißverständnisse mancherlei Art aufzuklären, denen sein Aufsatz bei der gedrängten Kürze, womit er die Sache behandelt hatte, gerade in den wichtigsten Punkten ausgesetzt war. Zum Zwecke einer solchen notwendigen Erläuterung schrieb er zwei Abhandlungen, von denen er die erste „Rückerinnerungen, Antworten, Fragen" unvollendet und ungedruckt ließ; die zweite erschien in der Form eines „Privatschreibens" im philosophischen Journal. Diese fünf Schriften aus den Jahren 1798—1800 bilden für die Grundlegung der Religionslehre im Geiste der Wissenschaftslehre eine zusammengehörige Gruppe: die erste enthält die Grundgedanken, die beiden folgenden entwickeln die streitigen Gegensätze, die beiden letzten geben die nötig gewordenen

Erläuterungen und bezeichnen selbst einen bemerkbaren Fortschritt von dem bloß moralischen zu dem spezifisch religiösen Glauben[1].

Schon die ganze Fassung der Aufgabe, obwohl sie Fichte im Eingange seiner Abhandlung bestimmt genug ausgesprochen hatte, war so wenig beachtet und verstanden worden, daß die Erläuterungsschriften gleich hier den ersten Irrtum aufzuklären fanden. Man hatte jenen Aufsatz als einen religiösen Neuerungsversuch angesehen, womit nicht bloß die Absicht der Schrift, sondern der ganze Standpunkt der Fichteschen Philosophie völlig verkannt wurde. Die alten Mißverständnisse, welche die Wissenschaftslehre gleich bei ihrem ersten Auftreten und gleich in ihren ersten Sätzen erfahren hatte, kamen wieder zum Vorschein: damals hatte man gemeint, die Fichtesche Philosophie wolle Natur und Welt machen; jetzt meinte man, sie wolle Religion machen. Aber es handelt sich in der gesamten Wissenschaftslehre lediglich darum, unser Wissen, unsere Erfahrung, das System unserer notwendigen Vorstellungen, die natürlichen Tatsachen unseres Bewußtseins zu erklären. Wie sich die Naturlehre zur Natur, die Physiologie zu den lebendigen Körpern, so verhält sich die Wissenschaftslehre zu dem lebendigen Bewußtsein. Sie macht dasselbe nicht, sondern erklärt es: „Der lebendige Körper, den wir nachbilden, ist das gemeine reelle Bewußtsein. Das allmähliche Zusammenfügen seiner Teile sind unsere Deduktionen, die nur Schritt für Schritt fortrücken können.“ Um ein Objekt zu erklären, muß ich es betrachten und deshalb meinen Standpunkt außerhalb desselben nehmen; darum nimmt die Wissenschaftslehre ihren Standpunkt außerhalb der Erfahrung, außerhalb des Lebens und ist eben deshalb von beiden unterschieden. „Leben ist ganz eigentlich Nicht-Philosophieren; Philosophieren ist ganz eigentlich Nicht-Leben.“[2]

Wie sich die Wissenschaftslehre zur Erfahrung und zum Leben verhält, genau so will sich dieselbe zur Religion verhalten: sie macht nicht Religion, sondern sie macht die Religion zu ihrem Objekt; sie will die lebendige Tatsache des Glaubens aus ihrem eigentümlichen Ursprunge erklären, dieser Ursprung wird nicht „erräsonniert“, sondern im menschlichen Gemüte als „der Ort des religiösen Glaubens“, im Wesen der menschlichen Vernunft als die Wurzel der Religion aufgewiesen. Wie es sich früher um die Deduktion der Vorstellung, der Erfahrung, des

[1] Vgl. oben Buch II. Kap. IV. S. 171—178. — [2] Rückerinnerungen usf. S. W. Abt. II. Bd. III. S. 341—343.

Rechts, des Staats, der Ehe, der Sittlichkeit, der Kunst usf. gehandelt hatte, so handelt es sich jetzt genau in demselben Sinne um die Deduktion des religiösen Glaubens. So wenig die Wissenschaftslehre mit der Erfahrung und dem lebendigen Bewußtsein zusammenfällt, so wenig fällt sie mit dem lebendigen Glauben zusammen. Wissenschaftslehre ist nicht Erfahrung, Religionsphilosophie ist nicht Religion[1].

Wir wissen, was Deduktion im Sinne der Wissenschaftslehre bedeutet. Etwas deduzieren, heißt beweisen, daß es notwendig zum Ich gehört, notwendig aus demselben folgt, daß mit seiner Aufhebung das Ich selbst aufgehoben sein würde. Die Religion deduzieren, heißt beweisen, daß der Glaube an eine göttliche Weltregierung notwendig zum Ich gehört und in den Bedingungen desselben seinen Grund hat. Es handelt sich um diese Deduktion: dies ist die Fundamentalfrage der Religionsphilosophie unter dem Standpunkte der Wissenschaftslehre. Fichte wollte in seinem Aufsatz nicht das System der Religionsphilosophie entwickeln, sondern nur den Grundstein dazu legen[2]. Daher handelt er „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" und erklärt gleich im Beginn der ganzen Untersuchung: „wir haben nichts zu tun, als die Kausalfrage zu beantworten: wie kommt der Mensch zu jenem Glauben?"[3]

2. Die moralische Weltordnung als Objekt der Religion.

Die Wissenschaftslehre hat gezeigt, wie das Ich dazu kommt, sich als sinnliches Wesen und damit als Glied einer natürlichen Ordnung der Dinge zu setzen. Die Sinnenwelt erscheint dem sinnlichen Bewußtsein als das absolute Objekt, als Erstes und Letztes, darum nie als Ausdruck einer göttlichen Weltregierung. In dem sinnlichen Bewußtsein kann daher der religiöse Glaube unmöglich begründet sein[4]. Der Grund desselben läßt sich demnach nur in unserem übersinnlichen Wesen aufsuchen. Nun hat die Wissenschaftslehre gezeigt, wie das Ich dazu kommt, sich als frei und die Freiheit als seinen Zweck zu setzen, als seinen absoluten Zweck. Ich und mein notwendiger Zweck: das sind die Bedingungen, die mein übersinnliches Wesen ausmachen. Hier also muß der Grund

---

[1] Ebendas. S. 345, 347, 351. Aus einem Privatschreiben. S. 336 u. 387. — [2] Rückerinnerungen. S. 346. — [3] Über den Grund unseres Glaubens usf. S. 179. — [4] Ebendas. S. 179—181.

des religiösen Glaubens, der Ort seines Ursprungs zu finden sein: dieser Ort „ist der notwendige Zweck des Menschen bei seinem Gehorsam gegen das Pflichtgebot“[1].

Ich und mein notwendiger Zweck: was folgt aus dieser meiner Setzung des notwendigen Zwecks? Offenbar setze ich ihn als etwas schlechterdings Auszuführendes, darum auch Ausführbares; ich setze ihn als sein sollend, darum auch als sein könnend: mithin gelte ich mir selbst als Mittel und Kraft, jenen Zweck zur Ausführung zu bringen, ich gelte mir als dieses Mittel mit allen meinen Vermögen, mit meinem ganzen Dasein, das sinnliche eingeschlossen. Ich soll, also ich kann. Ich kann, denn ich soll. Was ich unbedingt soll, das muß ich auch als sinnliches Wesen können: dasselbe gilt von allen moralischen Wesen gleich mir, von der gesamten Sinnenwelt als unserem gemeinschaftlichen Schauplatz; sie erhält eine Beziehung auf Moralität, sie ist mit allen ihren immanenten Gesetzen der Schauplatz und „die ruhende Grundlage“ des zu verwirklichenden Endzwecks. Jetzt gilt sie nicht mehr als Erstes und Letztes, sondern als Glied einer höheren, durch den Endzweck gebotenen und bedingten, durch die Idee der Freiheit getragenen Ordnung der Dinge. Aus der Setzung des notwendigen Zwecks folgt demnach die Setzung einer moralischen Weltordnung, nicht etwa als Gegenstand der sinnlichen Vorstellung, der Erfahrung, des erfahrungsmäßigen, abgeleiteten, vermittelten Wissens; sondern ich bin dieser moralischen Ordnung so gewiß als meines Endzwecks, so gewiß mithin als meines eigensten, ursprünglichen Wesens. Ich und mein Endzweck sind voneinander unabtrennbar: ebenso unabtrennbar voneinander sind der Endzweck und die moralische Weltordnung. Das Element aller Gewißheit ist Glaube. Aus der notwendigen Setzung des Endzwecks folgt der Glaube an eine moralische Weltordnung[2].

3. Gott als moralische Weltordnung.

Diese moralische Weltordnung, welche das sinnliche Weltall bedingt und in sich schließt, ist als Objekt des Glaubens unmittelbar und ursprünglich gewiß; sie ist nichts Erschlossenes, nichts Abgeleitetes noch Abzuleitendes, sie ist das Erste und Letzte, sie ist ursprünglich, unbedingt, absolut, also gleich dem Göttlichen, sie ist Gott selbst: der Glaube an sie ist der

[1] Aus einem Privatschreiben. S. 387. — [2] Über den Grund unseres Glaubens usf. S. 182—185.

wahre Gottesglaube, die wirkliche Religion, lebendig in der moralischen Gesinnung, bewährt im sittlichen Handeln. Die gute Gesinnung ist ihr alleiniger Grund, die sittliche Handlungsweise ihr alleiniger Ausdruck. „Dies ist der wahre Glaube; diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen. Er wird konstruiert durch das Rechttun.“ „Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes, und können keinen anderen fassen.“ Jede andere Art, das Göttliche vorzustellen, verfehlt den Begriff des Absoluten und widerstreitet darum dem Wesen Gottes, jede andere Vorstellungsart ist eine Verendlichung Gottes. Wird Gott nicht gleichgesetzt der moralischen Ordnung, sondern davon unterschieden und als deren Ursache bestimmt, so erscheint er als ein unterschiedenes Wesen, als eine besondere Substanz, als ein Wesen unseres Gleichen, dem wir Persönlichkeit und Bewußtsein nach menschlicher Analogie, eine Wirksamkeit nach Art der unsrigen zuschreiben. Wir haben nicht Gott gedacht, sondern nur uns selbst im Denken vervielfältigt. Die Vorstellung eines solchen Gottes nimmt uns den Anblick der moralischen Weltordnung und verdunkelt in uns mit dem wahren Glaubensobjekt auch den wahren Glaubensgrund; wir fühlen uns nicht mehr als moralische Wesen, welche Glieder einer moralischen Ordnung der Dinge sind, sondern als sinnliche Geschöpfe, abhängig von einem anderen Wesen unserer Art, welches mächtiger ist als wir.

Die Fassung der Gottesidee ist rein moralisch. Von diesem Gesichtspunkte aus verwirft Fichte jede Art des Anthropomorphismus und der Verendlichung Gottes, er rechnet darunter auch die theistische Vorstellungsweise der dogmatischen Denkart. In demselben Maße, als er diesen Gegensatz hervorhebt und schärft, gestaltet sich der Ausdruck seiner Gottesidee pantheistisch: „der Begriff von Gott, als einer besondern Substanz, ist unmöglich und widersprechend: und es ist erlaubt, dies aufrichtig zu sagen, und das Schulgeschwätz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechttuns sich erhebe“[1].

In dieser Auffassung, was das Verhältnis Gottes und der moralischen Weltordnung betrifft, zeigt sich eine sehr bemerkenswerte Differenz zwischen Kant und Fichte: dieser setzt beide einander gleich, während jener den Unterschied festhält; der Kantische Grundgedanke ist theistisch, der Fichtesche pantheistisch. Die unbedingte Herrschaft des Sittengesetzes fordert nach Kant sowohl die Autonomie als die beständige Unterord-

[1] Ebendas. S. 185—188.

nung des menschlichen Willens wie aller endlichen Vernunftwesen überhaupt; daher sind wir in dem Reich der Zwecke oder in der sittlichen Weltordnung zwar Gesetzgeber, aber zugleich Untertanen, niemals Oberhaupt; wir sind Gesetzgeber als Vernunftwesen, Untertanen als Geschöpfe, während das Oberhaupt nur ein solcher Gesetzgeber sein kann, welcher keinem andern Willen unterworfen ist, d. i. Gott allein als der Weltherrscher und Weltschöpfer. Die Verkennung dieser unserer Abhängigkeit und Unterordnung erscheint nach dem Ausspruche Kants schon als ein Angriff auf die Heiligkeit des Gesetzes und als eine durch unseren Eigendünkel verursachte Abtrünnigkeit. Darum gilt ihm auch als der allein einleuchtende Endzweck der Welt „der Mensch nicht nach, sondern unter moralischen Gesetzen": diese autonome Unterordnung trägt und bewahrt den Charakter der Pflicht, während eine völlige und naturgemäße Übereinstimmung des Menschen mit dem Sittengesetz über die Schranken unseres Willens wie unserer Erkenntnis hinausgehen würde[1].

II. Gegensätze und Streitpunkte.

1. Idealismus und Dogmatismus.

Fichtes pantheistisch-moralische Vorstellungsweise war es, welche gegen den Philosophen die Anklage des „Atheismus" hervorrief. Die Verteidigungsschriften taten nichts, den Gegensatz zu mildern, sie schärften ihn vielmehr. Was Fichte verneint habe, sei nicht Gott, sondern nur eine bestimmte Vorstellungsweise von Gott, nicht die lebendige Idee des natürlichen Bewußtseins, sondern die künstlich gemachte der Schule, die Gott aus sogenannten Tatsachen der Natur und Sinnenwelt beweisen wolle oder bewiesen zu haben vorgebe. Alles Beweisen sei ein Begreifen, Bestimmen, Ableiten, Verendlichen. Aus Gott ein beweisbares und begreifliches Objekt machen, heiße so viel als ein bestimmtes, abgeleitetes, endliches, räumliches Wesen aus ihm machen. Wer diese Vorstellungs-

[1] Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Abschn. II. Kritik der prakt. Vernunft. T. I. Hptst. III. Kritik der Urteilskraft. T. II. Abt. II. §§ 86 und 87. Damit zu vgl. dieses Werk. Bd. V. S. 74 u. S. 513 flgd. Ich verweise auf diese Stellen des vorigen Bandes, um wiederholt zu erklären, daß nach Kantischer Lehre die Willensautonomie die Person nicht zum Oberhaupt in der moralischen Weltordnung macht, da dieselbe den Charakter der Unterordnung nicht aufhebt, sondern in sich schließt.

art verneine, leugne darum nicht Gott. Hier redet Fichte gegen die dogmatischen Schulbeweise ganz wie Jacobi[1].

Es ist unmöglich, etwas zu setzen ohne alle Beziehung auf uns, durch welche die Setzung geschieht; es ist unmöglich, etwas zu erkennen und dabei gänzlich von uns selbst und unserer erkennenden Natur zu abstrahieren; es ist daher unmöglich, Gott zu erkennen unabhängig von der Beziehung Gottes zu uns. Diese Beziehung ist das Erste, die darauf gegründete Erkenntnis ist das Zweite. Wer die Sache umkehrt, weiß nicht, was er tut. Dieses Nichtwissen des eigenen Tuns charakterisiert die dogmatische Denkweise, das Gegenteil die kritische. Die Gegner fordern: erst solle Gott erkannt werden, wie er an sich ist, und daraus seine Beziehung zu uns; sie wissen nicht, was sie verlangen; sie wollen etwas erkennen mit gänzlicher Abstraktion von ihrem Erkenntnisvermögen, etwas verstehen mit gänzlicher Abstraktion von ihrem Verstande. „Man muß seinen gesunden Verstand verlieren, um, wie sie, an Gott zu glauben; mein Atheismus besteht lediglich darin, daß ich meinen Verstand gern behalten möchte"[2]. So stellt Fichte in der Gotteserkenntnis und Religionslehre, wie in der Wissenschaftslehre, dem „Dogmatismus" seinen Standpunkt als (kritischen) „Idealismus" entgegen.

2. Moralismus und Eudämonismus.

Gott ist erkennbar nur aus seiner Beziehung zu uns. Diese Beziehung muß näher bestimmt werden: er ist erkennbar aus seiner Beziehung zu uns, nur insofern wir sittliche Wesen sind; wir vermögen Gott nur aus unserem eigenen Wesen, nur aus dessen sittlicher Bestimmung zu erkennen. Dies verneinen die Gegner. Was behaupten sie dagegen? Eine Erkenntnis Gottes, wie sie die Gegner wollen, ganz unabhängig von der Beziehung Gottes zu uns, ist eine leere, dogmatische Fiktion, die Forderung einer unmöglichen Sache. Eine unmittelbare Beziehung des Erkenntnisobjektes zu uns wird unserer Erkenntnis stets zugrunde gelegt: der kritische Standpunkt tut es mit Bewußtsein, während der dogmatische nicht weiß, was er tut. Soll nun die Erkenntnis Gottes nicht auf unser sittliches oder übersinnliches Wesen gegründet werden, so wird sie tatsächlich auf unser sinnliches Wesen gegründet: dann wird Gott aus der Sinnenwelt abgeleitet und auf diese bezogen,

[1] Gerichtliche Verantwortung. Nr. I. Erstes und zweites logisches Axiom. S. 258 bis 269. – [2] Appellation usf. S. 215.

er wird dann ganz eigentlich „der Fürst der Welt", „der Herr des Schicksals", „der Geber der Glückseligkeit", dem man sich gefällig erweisen müsse, damit er sich wieder gefällig erweise. Die Religion wird zur Gunstbewerbung, die Religionslehre zur Glückseligkeitslehre. Diesem „Eudämonismus" stellt Fichte seinen Standpunkt als „Moralismus" entgegen: Idealismus und Moralismus stehen auf der einen, Dogmatismus und Eudämonismus auf der anderen Seite. „Eudämonismus und Dogmatismus sind, wenn man nur konsequent ist, notwendig beieinander, ebenso wie Moralismus und Idealismus"[1].

3. Religion und Atheismus.

Fichtes Standpunkt ist Idealismus, weil er Moralismus ist, denn der tiefste Beweggrund seiner ganzen Lehre ist die moralische Selbstgewißheit und Bestimmung des Menschen. Der Standpunkt der Gegner ist Dogmatismus, weil er Eudämonismus ist: „sie sind Eudämonisten in der Sittenlehre, müssen sonach wohl Dogmatiker werden in der Spekulation". Sie begründen Gott aus der Sinnenwelt, weil sie in Wahrheit nichts Höheres als die Sinnenwelt kennen, weil ihnen das sinnliche Dasein und dessen Wohl als der höchste Lebenszweck gilt. Weil sie den Genuß und die Glückseligkeit wollen, darum wollen sie einen Gott als Geber der Glückseligkeit; dieser Gott dient der Begierde, er ist kein Gott, sondern ein Abgott, ein Götze. „Daß ich diesen ihren Götzen nicht statt des wahren Gottes will gelten lassen, dies ist, was sie meinen Atheismus nennen; dies ists, dem sie Verfolgung geschworen haben." Die Wurzel der dogmatischen Vorstellungsweise ist die eudämonistische, die in der Selbstsucht wurzelt, und diese ist das eigentlich böse Prinzip. Jetzt kehrt sich die Sache um, die Verteidigung wird (nicht der Absicht, aber dem Inhalte nach) zur Gegenklage: die Ankläger sind *ohne* Gott und die wahren Atheisten[2].

III. Der Charakter des religiösen Glaubens.

Lassen wir die Gegensätze, in deren Kampf sich der moralische Standpunkt in seiner größten Schärfe ausgeprägt, und kehren wir zu der noch ungelösten Frage zurück: was macht den moralischen Glauben zum *religiösen*, die moralische Ordnung zur *göttlichen*? Was macht sie zum Gegenstande des religiösen Glaubens? Der bloße Begriff, daß sie absolut

[1] Ebendas. S. 217. — [2] Ebendas. S. 218—220.

sei, reicht dazu nicht hin. Hier enthält Fichtes Aufsatz eine fühlbare Lücke; die Gleichung wird behauptet, ohne daß die Mittelglieder deutlich genug einleuchten. Um dieselben zu erkennen, müssen wir den Zusammenhang zwischen unserer moralischen Bestimmung und der moralischen Weltordnung genau ins Auge fassen und beide miteinander vergleichen. Ich erfülle meinen sittlichen Zweck in der pflichtmäßigen Bestimmung meines Willens, in der guten Gesinnung, in dem gewissenhaften Handeln: ich bin gewiß, daß diese Bestimmung meinen Endzweck ausmacht; ich bin in der Erfüllung desselben ganz in dem Gebiete meiner Freiheit, es geschieht hier nichts, das nicht völlig von mir selbst abhängig wäre. Der moralische Glaube reicht nicht weiter als meine Selbstbestimmung, die moralische Weltordnung reicht weiter. Sie kommt nur dadurch zustande, daß meine pflichtgemäße Gesinnung, vermöge deren ich meinen Zweck erfülle, unmittelbar auch den Weltzweck ausführt; daß meine sittliche Handlung in das Weltganze, in die Verwirklichung des Weltplans befördernd eingreift; daß ich den Vernunftzweck außer mir bloß dadurch befördere, daß ich diesen Zweck in mir selbst erfülle, bloß dadurch, daß ich meine Pflicht tue. An meine Gesinnung und Handlung sollen sich Folgen knüpfen, unfehlbare Folgen, die von mir selbst ganz unabhängig sind: in diesem Zusammenhange besteht die moralische Weltordnung, der Glaube an die letztere ist der Glaube an diesen Zusammenhang, also an etwas von unserem Willen völlig Unabhängiges.

Vergleichen wir diesen Glauben mit dem bloß moralischen, so springt der Unterschied in die Augen; er enthält mehr als der letztere: dieses Mehr macht die spezifische Differenz des religiösen Glaubens, den Charakter der Religion. Nicht etwa so, als ob dem moralischen Glauben etwas von außen hinzukäme, das ihn zum religiösen Glauben machte, sondern sein eigenes innerstes Wesen nötigt ihn, sich zur Religion zu erweitern und zu ergänzen. An die eigene moralische Bestimmung kann nur moralisch geglaubt werden, an die sittliche Weltordnung nur religiös. Aber was wäre unsere moralische Bestimmung, wenn sie nicht Endzweck, Weltzweck, weltordnendes Prinzip wäre? Der moralische Glaube wäre nichtig ohne den religiösen. Erst in diesem ist er ganz und vollständig, erst der religiöse Glaube ist der ganze vollständige Glaube. Jede sittliche Handlung liegt in der Annäherungsreihe an den absoluten Zweck: diese Reihe ist eine „Ordnung von Begebenheiten", in welcher jede sittliche Handlung ihren bestimmten Ort hat, den sie nicht haben könnte, ohne eine sittliche Welt vorauszusetzen, in der sie geschieht und

in Ewigkeit fortwirkt. Eine solche Voraussetzung und Fortwirkung wird geglaubt, obgleich beide von meinem Willen völlig unabhängig sind: sie sind mir gewiß, so wenig sie durch mich gewiß sind. „Dies ist nun Religion. Ich glaube an ein Prinzip, zufolge dessen aus jeder pflichtmäßigen Willensbestimmung die Beförderung des Vernunftzweckes im allgemeinen Zusammenhange der Dinge sicher erfolgt. Dieses Prinzip wird absolut gesetzt, mit derselben Ursprünglichkeit des Glaubens, wie an die Stimme des Gewissens geglaubt wird. Beides ist nicht eines, aber schlechthin unabtrennlich von einander"[1].

Daß die sittliche Gesinnung unfehlbare Folgen in der Welt hat, ist die Verknüpfung, die wir als *Ordnung*, intelligible oder *moralische Ordnung* bezeichnen. So notwendig sie ist und geglaubt wird, so wenig kann sie aus dem Gesetze der Kausalität abgeleitet und begriffen werden. Die Gesinnung ist innere Willensbestimmung, die Folgen in der Welt sind davon ganz unabhängig, und zwischen beiden ist kein erkennbarer Kausalzusammenhang. Die Gesinnung hat Folgen auf einem Gebiete, wo sie selbst nicht Ursache sein kann. Es ist nicht genug zu sagen, daß die Erfolge der sittlichen Handlung außerhalb unserer Macht und Berechnung liegen, daß wir sie nicht hervorbringen *können*: wir *dürfen* sie nicht einmal hervorbringen wollen, selbst wenn wir es könnten. Denn in der sittlichen Handlung soll nichts beabsichtigt werden als nur die Erfüllung der Pflicht, keineswegs die Erfolge in der Welt. Die Pflicht um der Pflicht willen, nicht aber die Pflicht um des Erfolges willen! Die rein sittliche Gesinnung schließt die Absicht auf den Erfolg von sich aus und trübt den Charakter ihrer Reinheit in demselben Maße, als bei der Handlung an die Erfolge derselben gedacht wird. Ist es nun lediglich die pflichtmäßige Gesinnung, mit welcher zufolge der sittlichen Weltordnung unfehlbare Erfolge verknüpft sind, so leuchtet ein: daß unser Wille die Bedingung nicht sein kann, durch welche die Folgen eintreten, vielmehr der Wille oder die Gesinnung ohne die Absicht der Erfolge die Bedingung ist, unter der allein im Sinne der moralischen Weltordnung die letzteren eintreten können. „Die Folge der Moralität endlicher Wesen ist notwendig von der Art, daß sie nur unter der Bedingung eintritt, daß sie nicht eigentlich gewollt (obwohl postuliert) werde, d. i. daß sie kein Motiv des Wollens abgebe"[2].

---

[1] Rückerinnerungen usf. Nr. 32 u. 33. S. 363—366. — [2] Aus einem Privatschreiben. S. 388—392.

Daraus aber folgt, daß die moralische Ordnung nicht von uns abhängt, nicht durch uns gemacht wird, nicht innerhalb der endlichen moralischen Wesen besteht, sondern außerhalb derselben gesetzt werden muß, als unabhängig und gegründet in sich: sie ist nichts Gemachtes und von außen Geordnetes, nichts Totes und Fertiges, wie der Hausrat in einem Zimmer, sondern sie ist lebendige, wirkende Ordnung, selbsttätiges Ordnen, nicht »ordo ordinatus«, sondern »ordo ordinans«. Ein solches tätiges Ordnen, ein solches weltordnendes Handeln heißt regieren. Die Weltordnung als Gegenstand des religiösen Glaubens ist Weltregierung, die ihren Grund in einem Willen haben muß, aber durch den unsrigen weder gemacht werden kann noch auch bezweckt werden soll, die deshalb als die Offenbarung eines ewigen göttlichen Willens geglaubt wird: „Ein heiliger Wille lebt, wie auch der menschliche wanke; hoch über der Zeit und dem Raume webt lebendig der höchste Gedanke." Mit diesem Glaubensworte Schillers schließt Fichte seine Abhandlung über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung.

Die Entwicklung der Wissenschaftslehre war eine zunehmende Vertiefung. Das theoretische Ich ruht auf dem Grunde des praktischen, welches von dem Gewissen als seinem innersten Grunde aus das ganze Reich des Wissens und Handelns umfaßt und durchdringt; das moralische Ich, welches gleich ist dem Gewissen oder dem sittlichen Glauben, vertieft und vollendet sich im religiösen Glauben. Dieser Glaube selbst ist erst begründet, noch nicht entwickelt. Dies ist die Aufgabe, mit welcher Fichte seine jenaische Periode beschließt. „Ich habe gegenwärtig", sagt er am Ende jenes Privatschreibens, „diese Entwickelung am weitesten fortgeführt in meiner Bestimmung des Menschen"[1]. Die eben genannte Schrift gehört schon in den Anfang seiner letzten Periode.

---

[1] Ebendas. S. 396.



Viertes Buch.

Neue Darstellung und Begründung der Wissenschaftslehre.



Erstes Kapitel.

Zusammenfassung und neue Darstellung der Wissenschaftslehre.

Die Wissenschaftslehre hat in ihrem bisherigen Entwicklungsgange einen systematischen Ausbau gewonnen und ein Ziel erreicht, aus welchem das Ganze, soweit es gediehen ist, überschaut werden kann. Sie war kein fertiges und durchdachtes System, als der Philosoph ihre Grundlagen feststellte und im Vertrauen auf die Sicherheit seiner Grundsätze und Methode das Werk der Ausführung unternahm. Wir können dieselbe mit einer weiten und wichtigen Reise vergleichen, die planmäßig eingerichtet war, aber in ihrer Ausführung viele Schwierigkeiten gefunden hat, die das Projekt nicht kannte oder zu leicht vorstellte. Der Rückblick auf die durchlebte Reise gewährt ein sehr lehrreiches und von dem anfänglichen Plan verschiedenes Bild. Man würde dieselbe Reise zum zweiten Male mit größerer Sicherheit zurücklegen und die Schwierigkeiten des Weges mit leichterer Mühe überwinden. Dieses Gefühl mußte unser Philosoph selbst haben, als er nach dem ersten Abschluß auf das Werk und die Art seiner Ausführung zurückblickte. Je weiter er die Wissenschaftslehre gefördert und sich durch ihre Aufgaben hindurchgearbeitet hatte, um so mächtiger war er der Sache geworden und um so besser vermochte er sie darzustellen: so entstand in ihm selbst das Bedürfnis nach einer neuen Darstellung seines Systems.

Es ist nicht bloß die Darstellung, die erneut sein will. Es liegt in der Natur und Methode der Wissenschaftslehre, daß mit jedem Fortschritte ihrer Entwicklung, mit jeder Lösung einer neuen Aufgabe sich das System selbst tiefer begründet. Indem wir von der theoretischen Wissenschaftslehre zur praktischen fortschreiten, vertieft sich das Prinzip des gesamten Systems: jetzt erscheint als die Quelle des Ganzen nicht mehr das theoretische Ich oder die Intelligenz, sondern das praktische Ich oder der Wille. Und wiederum vertieft sich das System, indem von der Sittenlehre zur Religionslehre, von dem Sittengesetz zur moralischen Weltordnung, von dem sittlichen Glauben zum religiösen Glauben fortgeschritten wird. Die Wissenschaftslehre erfüllt darin nur das Gesetz und

die Bedingungen jeder Entwicklung, daß in dem letzten Ergebnis das eigentliche Prinzip und der tiefste Grund des Ganzen zum Vorschein kommt. Daher ist es ganz natürlich, daß bei Fichte mit dem Bedürfnis nach einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre zugleich das Bedürfnis nach einer tieferen Begründung derselben zusammentrifft, und daß diese beiden Antriebe sich vereinigen, um das Werk immer wieder von neuem entstehen zu lassen. Unmittelbar nach der ersten Vollendung beginnen sogleich diese neuen, doppelt motivierten Versuche, und immer wird das Ganze wieder eingeschmolzen und ein neuer Guß unternommen. Man würde das Werk und seine Entstehungsweise verkennen, wollte man daraus schon auf einen veränderten Charakter der Wissenschaftslehre oder auf ein neues System schließen.

Es ist charakteristisch für Fichte und aus der eben gegebenen Erklärung wohl einleuchtend, daß er seine besten Einleitungen in die Wissenschaftslehre erst schreibt, nachdem er die Grundlage des gesamten Systems, die theoretische und praktische Wissenschaftslehre, die Rechts- und Sittenlehre entwickelt hat; daß in demselben Jahre, welches die erste Vollendung des Systems bezeichnet, mit jenen beiden Einleitungen zugleich der „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre" auftritt (1797).

Unsere geschichtliche Darstellung der Fichteschen Philosophie hat einen Punkt erreicht, wo sie innehalten und auf das entwickelte System zurückblicken muß. Nun hat in eben diesem Punkte Fichte selbst einen solchen Rückblick gegeben, der zugleich neue Entwicklungen vorbereitet. Daher können wir unsere Aufgabe erfüllen, indem wir zugleich in der Darstellung des Philosophen fortfahren. Zu diesem Zwecke verbinden wir zwei Schriften, von denen die erste mit dem Höhepunkt der jenaischen Zeit, die zweite mit dem Anfange der Berliner Periode zusammenfällt: die erste ist der schon genannte „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre" aus dem Jahre 1797, die andere der „sonnenklare Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen", aus dem Jahre 1801. Beide Schriften haben denselben Zweck einer neuen Darstellung und einer eindringlichen Belehrung, sie nehmen den Leser als einen zu unterrichtenden Schüler und brauchen die Form der unmittelbaren Anrede; der sonnenklare Bericht ist selbst dialogisch geschrieben und nennt seine Abschnitte „Lehrstunden". Der Versuch einer neuen Darstellung aus dem Jahre 1797 ist unvollendet bei dem ersten Kapitel stehen

geblieben, die Atheismusstreitigkeiten kamen dazwischen, und wir dürfen den sonnenklaren Bericht als die Erneuerung und Vollendung jenes Versuchs betrachten. Daraus erklärt sich auch, warum in unserer Darstellung von dieser Schrift erst hier in einem so weiten Abstande von Fichtes gleichzeitigen „Einleitungen" geredet wird. Während diese im unmittelbaren Rückblick auf die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre geschrieben sind, steht der „Versuch" in einem genauen Zusammenhange mit der Grundlegung der Sittenlehre und erleuchtet, wie die letztere, das im Wesen des Ich enthaltene Prinzip der absoluten Identität als die Wurzel alles Bewußtseins.

I. Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre.

Der Versuch geht aus von der bekanntesten Tatsache, dem empirischen Bewußtsein, der Vorstellung gegebener Objekte, um daraus das Prinzip der Wissenschaftslehre zu begründen. Wir stellen dieses oder jenes beliebige Objekt vor und verhalten uns in diesem Vorstellen tätig; es hängt von unserer Willkür ab, worauf wir diese Tätigkeit richten. Ebensogut können wir uns selbst zum Objekt nehmen: dann geht unsere Denktätigkeit in sich selbst zurück oder wir handeln dann auf uns selbst. Durch eine solche Handlung kann nur eine einzige Vorstellung zustandekommen: die des Ich. Und die Vorstellung des Ich kann nur zustande kommen, indem das Denken auf sich selbst geht: nur durch diesen Akt der Selbstsetzung. Das Ich ist Bewußtsein des eigenen Denkens. In dieser Vorstellung sind wir sowohl das denkende Subjekt als das gedachte Objekt. Nun muß doch, so sagt man, das Ich sein, um denken und gedacht werden zu können: also muß auch ein Sein oder Dasein des Ich sowohl dem denkenden Subjekt als dem gedachten Objekt vorausgesetzt werden. Aber das Ich kommt nur zustande durch den Akt der Selbstsetzung oder das auf die eigene Tätigkeit gerichtete Denken. Was daher unserem Bewußtsein allein vorausgehen kann, ist nicht etwa ein Substrat, sondern die Selbstsetzung ohne deutliches Bewußtsein. Ohne Ich ist demnach kein Bewußtsein, auch kein empirisches möglich. Die Grundfrage heißt daher: wie ist das Ich selbst möglich? Nur dadurch, daß das denkende Subjekt zugleich das gedachte Objekt ist. Das Ich unterscheidet sich als denkendes von sich als gedachtem. Wie ist das Ich als denkendes Subjekt möglich? Wiederum dadurch, daß es sich als solches zum Objekt macht. Also muß das Ich die Bedingung, unter der es sein eigenes Objekt wird, erst selbst zum Objekt

machen, und weil sich diese Forderung ins Endlose fortsetzt, kommt jene Bedingung, unter der das Ich sich objektiv, d. h. Ich, wird, niemals zustande: das Ich und mit ihm das Bewußtsein ist unmöglich[1].

Dieses im Ich enthaltene Problem muß man sich ganz deutlich machen, um die Lösung desselben zu begreifen. Hier ist der Punkt, in welchem jener „Versuch einer neuen Darstellung" seine Bedeutung hat. Das Ich ist die Tätigkeit des sich (se) Vorstellens. Wir unterscheiden in diesem Akt Subjekt und Objekt. Das Vorstellende ist Ich, das Vorgestellte ist auch Ich. Nun ist das Ich = sich Vorstellen. Was also vorgestellt werden soll, ist das sich Vorstellen. Dieses „sich" (das Ich als Objekt) ist immer wieder „sich vorstellen". Also wird vorgestellt das Vorstellen des sich Vorstellens und so fort ins Endlose: das Ich als Objekt oder als Vorgestelltes kann nie zustande kommen. Das Ich ist das Vorstellende; es ist nur Ich, indem es seine eigene Tätigkeit zum Objekt macht. Soll also das Vorstellende gleich Ich sein, so muß es sein Vorstellen vorstellen und wiederum das Vorstellen des Vorstellens vorstellen und so fort ins Endlose: das Ich als Subjekt oder als Vorstellendes kann nie zustande kommen. Es ist demnach als Subjekt und Objekt unmöglich, es kann weder das eine noch das andere sein, es ist überhaupt unmöglich.

Dieses hier von Fichte entwickelte Problem hat später Herbart in seine Metaphysik aufgenommen und daraus (gegen Fichte) die Folgerung gezogen, daß überhaupt das Ich ein unmöglicher Begriff sei, der, um denkbar zu werden, einer Berichtigung und neuen Bearbeitung bedürfe. Fichte macht den entgegengesetzten Schluß. Das Ich ist absolut notwendig. Das wirkliche Bewußtsein wäre unmöglich, wenn das Ich jene endlose Reihe wäre. Das Bewußtsein ist: daher kann die Bedingung seiner Unmöglichkeit nicht sein; daher ist die Bedingung, unter welcher das Ich in jene endlose Reihe sich auflöst, unmöglich. Und worin liegt diese Bedingung? Solange Subjekt und Objekt im Bewußtsein geschieden werden, ist das Subjekt nicht unmittelbar auch das Objekt und dieses nicht unmittelbar auch das Subjekt, solange ist keines von beiden wirklich Ich: daher entsteht jene endlose Reihe, die das Ich unmöglich macht. Aber diese Reihe (die Unmöglichkeit des Ich) ist selbst unmöglich, wenn Subjekt und Objekt nicht geschieden, sondern unmittelbar eines sind, wenn das Ich nicht bloßes Subjekt, sondern „Subjekt-Objekt", die absolute Identität oder Vereinigung beider ist. Das Bewußtsein, in welchem die

[1] Versuch usf. Kap. I. Nr. I. S. W. Abt. I. Bd. I. S. 521—527.

Scheidung von Subjekt und Objekt stattfindet, ist vermittelt und begründet; das Bewußtsein, in welchem diese Scheidung nicht stattfindet, ist ursprünglich und unmittelbar. Das unmittelbare Bewußtsein ist Anschauung, das ursprüngliche ist Selbstsetzung. Mithin ist die Identität von Subjekt und Objekt die Selbstanschauung (intellektuelle Anschauung), das Selbstbewußtsein oder die „Ichheit". „Das Selbstbewußtsein ist unmittelbar, in ihm ist Subjektives und Objektives unzertrennlich vereinigt und absolut Eins." „Alles mögliche Bewußtsein setzt ein unmittelbares Bewußtsein, in welchem Subjektives und Objektives schlechthin Eins sind, voraus; außerdem ist das Bewußtsein schlechthin unbegreiflich." Soll das Ich wirklich Prinzip und Grund alles Bewußtseins ausmachen, so darf in ihm Sein und Tätigkeit (sich setzen), Objekt und Subjekt in keiner Weise getrennt, sondern beide müssen als absolut identisch gefaßt werden: diese Identität gilt als der Angelpunkt des ganzen Systems[1].

II. Der sonnenklare Bericht.

1. Die Wissenschaftslehre als Abbildung des wirklichen Bewußtseins.

In dem „sonnenklaren Bericht" soll der Begriff der Wissenschaftslehre so deutlich gemacht werden, daß er jedem, auch dem Uneingeweihten, einleuchtet. Eine ähnliche Absicht hatte die „erste Einleitung". Es handelt sich nicht um die innere Entwicklung des Systems, sondern um dessen Aufgabe und Prinzip. Was die Fassung der Aufgabe betrifft, so finden wir den sonnenklaren Bericht genau so bestimmt als die Erläuterungen, die Fichte kurz vorher im Rückblick auf seinen religionsphilosophischen Standpunkt gegeben hatte. Was das Prinzip betrifft, so ist seine Fassung vollkommen dieselbe als in dem „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre". Die Schrift liegt mithin ganz in der uns bekannten Richtung.

Die Wissenschaftslehre verhält sich in ihrem Denken nicht erschaffend, sondern bloß erklärend. Überhaupt kann das Denken nicht schaffen: in einer solchen Einbildung bestand der Grundirrtum und die Selbsttäuschung der früheren Metaphysik. Was die Wissenschaftslehre erklären will, ist die uns gegebene, für unser Bewußtsein und in demselben vorhandene Wirklichkeit, in welcher Ding und Bewußtsein unmittelbar beisammen sind: das Objekt der Wissenschaftslehre ist das wirkliche Bewußt-

[1] Ebendas. Nr. II. 3. S. 527—530. — Vgl. damit die zweite „Einleitung" in die Wissenschaftslehre. S. oben Buch III. Kap. II. S. 305—313.

sein oder die unmittelbare Erfahrung. Diese zu erklären, ist ihre alleinige Aufgabe. Je weniger wir auf unsere eigene Tätigkeit reflektieren, um so mehr gehen wir reflexionslos in das Objekt auf, um so mehr sind wir darin begriffen, vertieft, in die Sache versenkt, die uns eben darum als die volle Wirklichkeit erscheint. Je mehr wir uns selbst (in der Sache)vergessen, um so realer ist das Objekt, um so lebensvoller unser eigenes Dasein. Aufgehen in das Objekt heißt „Leben", Nichtreflektieren auf die eigene Tätigkeit heißt Aufgehen in das Objekt. Daher ist die Selbstvergessenheit das Kriterium, welches Wirklichkeit und Nicht-Wirklichkeit, Leben und Reflexion scheidet. Demnach gelten im Sinne Fichtes folgende Begriffe für gleichbedeutend: Wirklichkeit = Realität = Leben = gemeines Bewußtsein = unmittelbare Erfahrung[1].

Das Leben oder das lebendige wirkliche Bewußtsein besteht in einer Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, die notwendig miteinander verknüpft sind: dieser Zusammenhang macht das „System" des Lebens, das, wie jedes System, von gewissen Grundbestimmungen abhängt. Die letzteren werden nicht künstlich gemacht, sondern sind; sie werden auch nicht geändert, sondern sind notwendig: wir können nichts als vermöge des denkenden Bewußtseins darauf reflektieren, unsere Reflexion kann nur zerlegen und begreiflich machen oder „repräsentieren", was sie als Wirklichkeit vorfindet. Wir leben, wir reflektieren auf unser Leben und erheben uns dadurch auf eine höhere Lebensstufe, wir reflektieren auf diese unsere Reflexion und erheben uns dadurch auf die höchste: diese Stufen nennt Fichte „Potenzen". Das Leben im eigentlichen Verstande macht „das System der ersten Potenz", die Reflexion macht die höheren Potenzen, die als Reflexionsprodukte zugleich Produkte der Freiheit sind. Die Reflexion ist frei, sie kann sich über jede Stufe erheben und also ins Endlose aufwärts steigen. In dieser Richtung gibt es für die Willkür keine letzte Grenze, dagegen gibt es eine solche in der Richtung nach unten. Wir können nicht tiefer hinabsteigen als bis zum Leben im Sinne der Realität. Dieses Leben der ersten Potenz, das wir Realität, Tatsache des Bewußtseins, Erfahrung nennen, ist für alle Reflexion die feste Grundlage, „der eigentliche Fuß und die Wurzel alles anderen Lebens". Wir leben: dies ist das Erste. Wir wissen von uns als Lebendigen: dies ist das Zweite. Wir wissen von uns als Wissenden, d. h. wir erheben

[1] Sonnenklarer Bericht u. s. f. Einleitung. Lehrstunde I. S. W. Abt. I. Bd. II. S. 329—345.

uns auf den Standpunkt der intellektuellen Selbstanschauung: dies ist das Dritte und Höchste[1].

Was wir auf der ersten Stufe sind, ohne es zu wissen, das sind wir auf der höchsten Stufe mit Bewußtsein. Also ist klar, wie sich die höchste Stufe zur untersten verhält: wir sind auf beiden dasselbe, nur daß wir auf der höchsten Stufe, was wir sind, zugleich durchschauen. Die erste Stufe ist das lebendige wirkliche Bewußtsein; die höchste Stufe ist die Erkenntnis der ersten, das Wissen, dessen Gegenstand das wirkliche Bewußtsein (Erfahrung) ist, die Wissenschaft vom wirklichen Bewußtsein: Wissenschaftslehre. Es ist also klar, wie sich die Wissenschaftslehre zum wirklichen Bewußtsein und damit zur Wirklichkeit selbst verhält. Das wirkliche Bewußtsein bildet ein System, das von gewissen Grundbestimmungen abhängt, welche dem Bewußtsein jedes vernünftigen Wesens, nicht bloß dem menschlichen, noch weniger bloß dem individuellen zugrunde liegen; sie sind das Ursprüngliche in allem Bewußtsein, das Kantische Apriori: die Erkenntnis derselben ist die Aufgabe der Wissenschaftslehre. Setzen wir nun, daß diese Bestimmungen selbst einen systematischen Zusammenhang haben, so ist die Aufgabe der Wissenschaftslehre deren vollständige systematische Ableitung, und diese selbst, wenn sie ihre Aufgabe löst, ist „ein Abbild und Verzeichnis jener Grundbestimmungen", „die getroffene und vollständige Abbildung des ganzen Grundbewußtseins": sie ist das System der ersten Potenz, ins Bewußtsein erhoben, sie ist nichts anderes und will nichts anderes sein. Sie verhält sich demnach zum wirklichen Bewußtsein wie die Demonstration eines Uhrwerks zur wirklichen Uhr, und es kann ihr so wenig einfallen, sich an die Stelle des wirklichen Bewußtseins zu setzen, als sie im Sinne hat, die Demonstration eines Uhrwerks, die Erklärung seines Mechanismus, für die wirkliche Uhr auszugeben. So denkt nicht die Wissenschaftslehre, wohl aber urteilen so über sie alle ihre Gegner, die wirklich töricht genug sind, um hier die Demonstration der Uhr von der wirklichen Uhr nicht unterscheiden zu können[2].

Die Differenzpunkte sind in einer treffenden Vergleichung ebenso lehrreich wie die Vergleichungspunkte. Die Wissenschaftslehre verhält sich zum wirklichen Bewußtsein nicht, wie der Uhrmacher zur Uhr oder der Künstler zu seinem Werk: dieser erfindet das Werk zu einem vorherbestimmten Zweck nach gewissen Gesetzen; die Wissenschaftslehre dagegen

---

[1] Ebendas. S. 344—346. — [2] Ebendas. Lehrst. II. S. 346—356. Vgl. Lehrst. V. S. 394.

macht das Bewußtsein nicht, sie erfindet es nicht, es ist: sie verhält sich zu dem wirklichen Bewußtsein nacherfindend und nacherzeugend, sie läßt dasselbe sich selbst erzeugen und entwickeln von seinem verborgenen Ursprung bis zu dem klaren und vollständigen Selbstbewußtsein, das mit unserer gemeinen Erfahrung, dieser bekanntesten aller Tatsachen, zusammenfällt. Es handelt sich nur darum, daß die Wissenschaftslehre wirklich jenen verborgenen Punkt, die Quelle und den Ursprung trifft, von dem aus sich die Grundzüge des Bewußtseins entwickeln. Die Entwicklung macht sich von selbst, sobald die Quelle entdeckt ist. Nun erscheint diese Entdeckung zunächst wie ein „glücklicher Einfall", wie ein geniales „Erraten", wie ein bloßer Versuch, von dem es ungewiß ist, ob er sich bestätigt und die Probe besteht. Aber wenn er die Probe besteht, so ist es auch vollkommen gewiß, daß die Sache an der richtigen Stelle ergriffen wurde. Wenn von dem Punkte aus, den uns ein Zufall in unbekannter Gegend auffinden ließ, der Fluß beginnt und fortfließt, bis er in das Meer einmündet, so ist keine Frage, daß jener Punkt die Quelle des Stromes war. So trägt die Wissenschaftslehre in ihrer eigenen Untersuchung die Probe ihres Grundgedankens. Wenn von hier aus eine Entwicklung beginnt, die als notwendiges Resultat das wirkliche Bewußtsein ergibt, so gilt jener Grundgedanke mit Recht als das Prinzip des Bewußtseins. Dieses letztere, das die Unterscheidung des Subjektiven und Objektiven und damit das tatsächliche Bewußtsein ermöglicht, ist jene Identität des Subjektiven und Objektiven (das Subjekt-Objekt, das reine Ich oder die Ichheit), deren Bedeutung Fichte schon in der Grundlegung der Sittenlehre erleuchtet und in dem Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre aus der Unmöglichkeit des Gegenteils bewiesen hatte. In dem sonnenklaren Bericht nennt er dieselbe „das absolut Unbedingte und Charakteristische des Selbstbewußtseins"[1].

Aus dieser Grundanschauung entwickeln sich eine Reihe notwendiger Handlungen, die das unmittelbare wirkliche Bewußtsein zur Folge haben. Die Wissenschaftslehre ist die Konstruktion dieser Reihe. Kein Glied derselben ist ohne das andere, keines kann ohne das andere gefaßt werden[2]. Was in Wirklichkeit existiert, ist das Ganze, der Zusammenhang aller Glieder, in welchem das lebendige Bewußtsein besteht. Was die Wissenschaftslehre gibt, ist die methodische Entwicklung der Reihe

[1] Ebendas. Lehrst. III. S. 356—380. Bes. S. 362 flgd. — [2] Ebendas. Lehrst. VI. S. 380—394.

Glied für Glied. Hier sieht man deutlich, wie die Wissenschaftslehre mit dem wirklichen Bewußtsein übereinstimmt und sich von demselben unterscheidet. Sie will das getroffene und vollständige Abbild des wirklichen Bewußtseins enthalten: dies ist die Übereinstimmung beider. Aber das wirkliche Bewußtsein ist auf einmal, gleichsam mit einem Schlage, was die Wissenschaftslehre in einer Reihenfolge entwickelt; sie verfährt in dem Setzen der einzelnen Bestimmungen methodisch, während sich diese in dem wirklichen Bewußtsein unmethodisch und unkritisch alle beisammen finden: dies ist die Differenz beider. Die Wissenschaftslehre verhält sich demnach zum wirklichen Bewußtsein, wie die Kosmogonie zum Universum, wie die Mathematik zu unserer sinnlichen Größenanschauung, wie z. B. das Maß der Linie zur wirklichen Linie: sie ist, um den Hauptgedanken der Fichteschen Schrift in aller Kürze zu geben, die Mathematik des wirklichen Bewußtseins. Daher ist sie ihrer Absicht und Leistung nach dem gewöhnlichen Bewußtsein so wenig entfremdet, daß sie vielmehr eine „für den gemeinen Menschenverstand wohlwollend gesinnte und die Rechte desselben sichernde Philosophie, und jede andere, die ihr in dieser Absicht zuwider ist, eine Gegnerin des gemeinen Verstandes ist." Das gewöhnliche Bewußtsein handelt nach notwendigen Gesetzen, es kennt diese Gesetze (d. h. sich selbst) nicht und weiß nicht, was es tut. Wissen, was man tut, ist eine notwendige Aufgabe aller bewußten Wesen. Solange diese Aufgabe nicht gelöst ist, sind wir dem Spiele des Zufalls und der Herrschaft des Schicksals preisgegeben. Eben diese Aufgabe löst die Wissenschaftslehre: darin besteht ihre ganze Bedeutung; sie ist deshalb nicht bloß das höchste wissenschaftliche Übungsmittel zur Stärkung des Geistes und zur Selbständigkeit des Charakters, sondern auch das beste Erziehungsmittel zur Lebensweisheit. „Durch sie wird das ganze Menschengeschlecht von dem blinden Zufalle erlöst, und das Schicksal wird für dasselbe vernichtet."[1]

2. Die Gegner der Wissenschaftslehre. Fichte und Nicolai.

Aus diesem Begriff der Wissenschaftslehre folgt nun von selbst, welche Gegner sie hat und behält: alle, die nicht einsehen, daß es sich in der Wissenschaftslehre keineswegs um etwas dem gewöhnlichen Bewußtsein absolut Neues und Fremdes, keineswegs um ein anderes Bewußtsein, sondern lediglich um die Einsicht in das gegebene, wirkliche

[1] Ebendas. Lehrst. V—VI. S. 394—410.

Bewußtsein handelt, um das Wissen des eigenen notwendigen Tuns, um das Wissen vom Wissen. Sie kennen und empfinden die Aufgabe der Wissenschaft nicht, darum verstehen sie nicht die der Wissenschaftslehre. „Ihr habt", so wendet sich Fichte unmittelbar an diese Gegner, „in eurem Leben nicht gewußt, und wißt daher gar nicht, wie einem zu Mute ist, der da weiß." Es ist ihnen nicht um „das Innere eines Wissens, dasjenige, auf welchem allein es beruht, daß ein Wissen, eine Überzeugung, eine Unerschütterlichkeit des Bewußtseins stattfindet", sondern lediglich um die äußere Oberfläche des Wissens, um den bloß „historischen Glauben" zu tun, der stückweise die toten Reste des Wissens einsammelt. So haben sie auch die Wissenschaftslehre beurteilt als „einen Brocken aus dem Kantischen Strome, oder aus dem Strome des empirischen Lebens", als eine Art Psychologie; sie haben dabei „jeden Bissen" der Wissenschaftslehre für das Ganze genommen und nun über die unverständliche Sprache, die Widersprüche, die paradoxen Sätze nicht genug klagen können. Wer eine Sache nicht versteht, handelt rechtschaffen, wenn er sie aufgibt und sich nicht weiter darum kümmert. Die Philosophie ist durch die Wissenschaftslehre so weit gediehen, daß keiner, dem diese ein verschlossenes Buch bleibt, in jener etwas auszurichten vermag. Daher sollten die Gegner der Wissenschaftslehre unter den Schulphilosophen ihr Unvermögen richtig erwägen und aufhören, die Philosophie als Geschäft zu treiben. Das Beispiel des hallischen Jakob, der angefangen hat, sich mit Nationalökonomie abzugeben, ist achtungswert und nachahmungswürdig; „die Abicht, Buhle, Bouterweck, Heusinger, Heydenreich, Snell, Ehrhard Schmid" mögen es beherzigen. Es gibt in der Welt noch andere nützliche Geschäfte, als da sind „Brillenschleifen, Forstverwaltung, Landrecht, Versmacherei, Romanschriftstellerei, geheime Polizei, Viehzucht usf."[1]

Dem gelehrten Unverstande bleibt die Wissenschaftslehre verschlossen, nicht dem gemeinen Verstande, sobald dieser wissenschaftlich über sich selbst nachdenkt. Wenn ihm das Bedürfnis und die Fähigkeit zu einer solchen wissenschaftlichen Selbsterkenntnis abgeht, so wird der gemeine Verstand zum platten, der, unfähig in die Tiefe zu blicken, an der Oberfläche der Dinge haftet und nun die oberflächlichste Vorstellungsweise für die vollkommenste und sich selbst für den Inbegriff aller Weishei'

[1] Ebendas. (Nachschrift an die Philosophen von Profession, die bisher Gegner der Wissenschaftslehre gewesen. S. 410—420.) S. 419.

hält. Diese Einbildung seiner Vollkommenheit hält gleichen Schritt mit der Unfähigkeit sich selbst zu begreifen: wo diese ihren Kulminationspunkt erreicht, zeigt sich auch jene auf ihrem Gipfel: hier wird die Einbildung der eigenen Vortrefflichkeit zum eingewurzelten Grundsatz, demgemäß der platte Verstand alles beurteilt, nur daß bei seiner gänzlichen Unfähigkeit zur Selbsterkenntnis ihm dieser Grundsatz nie zum Bewußtsein kommt; er hat ihn und handelt stets nach demselben, ohne zu glauben, daß er ihn hat; im Gegenteil, er hält sich für ein Muster nicht bloß der Wahrheit, sondern zugleich der Bescheidenheit, und da jener Grundsatz nur der Selbsterkenntnis weichen kann, so bleibt er auf dem Gipfel des platten Verstandes unabänderlich stehen, so daß man daraus den ganzen Charakter des letzteren in allen seinen Äußerungsweisen ableiten kann. Den Typus dieses platten Verstandes in seiner ganzen Hohlheit und Selbstgefälligkeit sieht Fichte in Friedrich Nicolai, dem Altmeister der deutschen Aufklärerei, vor sich. Unter den Gegnern der Wissenschaftslehre gab es keinen, der platter, zu ihrem Verständnis unfähiger, in der Art sie zu beurteilen unwissender, geistloser, dreister gewesen wäre. Die ordinärsten Einwände auf flacher Hand brachte er in der Form elender Späße und mit dem Anspruche vor, die Sache damit gerichtet und für immer abgeurteilt zu haben[1]. Ähnlich war er schon mit Kant, Goethe, Schiller umgegangen. Fichte wollte ihn gründlich und exemplarisch züchtigen und schrieb zu diesem Zweck eine Satire, die sein Freund A. W. Schlegel herausgab: „Friedrich Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen. Ein Beitrag zur Literargeschichte des vergangenen und zur Pädagogik des angehenden Jahrhunderts.“[2]

Die Schrift hat die Anlage zu einer vortrefflichen Satire, sie nimmt den Mann lediglich als ein Objekt, das man völlig vernichtet bloß dadurch, daß man es völlig erklärt, und dem eine solche Erklärung gebührt, weil es die Plattheit in einem vollendeten Typus darstellt. Fichte hätte dieser Anlage durchgängig treu bleiben und den Ausdruck persönlichen Unwillens, der hier und da mit aller Grobheit durchschlägt, zurückhalten sollen. Die bloße Erklärung des in Nicolai gegebenen literarischen Phänomens enthält schon die ganze Wucht einer vernichtenden Satire. In dieser Absicht

[1] Das Ich will alles in sich begreifen, also, schließt Nicolai, unter anderem auch die wilde Schweinsteule. Wenn nun der Philosoph die wilde Schweinsteule verzehrt, so ißt er sich selbst! Das nennt er Fichten ad absurdum führen. Und so, wie Nicolai, urteilen noch heute manche unserer Philosophen von Profession, die ich zu nennen wüßte, wenn etwas daran läge. — [2] S. W. Abt. III. Bd. III. S. 1–94.

geht Fichte mit einer Gründlichkeit ans Werk, als ob es sich um ein Objekt der Wissenschaftslehre handelte. Es macht einen unauslöschlich komischen Eindruck, die Methode der Wissenschaftslehre leicht und spielend auf die Erklärung eines Nicolai angewendet zu sehen. Der ganze Mann in allen seinen Äußerungsweisen wird aus einem „höchsten Grundsatz" abgeleitet: dieser ist die unverrückbare Einbildung, daß, was er meine, in allen Fällen das Beste und Nützlichste sei. Sein Erkenntnisprinzip heißt: „ich bin dieser Meinung"; sein Widerlegungsprinzip: „ich bin anderer Meinung". Jenes ist die Thesis, dieses die Antithesis des Nicolaischen Ich. Es genügt, daß er seine Meinung sagt, damit ist die Sache bewiesen und ihr Gegenteil widerlegt; es genügt, nur zu wiederholen, was andere gesagt haben, um sie durch den bloßen Kontrast ihrer Ansicht gegen die Nicolais zu vernichten. Will er den Gegner lächerlich machen, so wiederholt er einfach, was dieser ihm vorgeworfen, oder wirft dasselbe dem Gegner zurück: darin besteht „die Thesis und Antithesis seines Witzes"; jene ist „der repetierende Witz", diese „die einfache Retorsion", die Formel des ersten heißt: „er sagt, ich sei ein Spitzbube!" die des zweiten: „du bist ein Spitzbube!"[1] Hat er durch die bloße Wiederholung seiner und der andersdenkenden Meinung noch nicht hinlänglich überzeugt, daß er Recht und der andere Unrecht habe, so liegt die Schuld daran, daß er nicht deutlich genug war; er muß also von vorn anfangen, noch einmal dasselbe sagen, aber breiter als vorher: daher ist die Breite die einzige Dimension seines literarischen Wachstums[2]. Die Popularitätssucht eines seichten Zeitalters hat diesen Mann erzeugt und den Grundsatz, daß der platte Verstand alles am besten wisse, in ihm verkörpert: daher ist das Popularisieren in der seichtesten und oberflächlichsten Form seine eigentliche Wesensäußerung, daher die allgemeine deutsche Bibliothek („die bibliothekarische Aufklärung", wie Fichte sagt) mit dem schlechten Rezensentenhandwerke, welches nur Invaliden und Schüler treiben, sein eigentlicher Wirkungskreis, daher die Oberfläche der Dinge, d. i. die abgerissene Tatsache, und die Oberfläche der Tatsache, d. i. die Anekdote, sein eigentliches Fach[3]. So ist er der Urheber eines Meinungssystems geworden, welches die Mittelmäßigkeit des Zeitalters zu dem ihrigen gemacht hat. Hier sitzt jener faule und hohle Kern, aus dem die Unfähigkeit, jede echte Erhebung des Menschen

---

[1] Ebendas. Kap. I. S. 10 flgd. Kap. VI. Kap. VII. S. 34. — [2] Ebendas. Kap. XIII. S. 89—91. — [3] Ebendas. Kap. II S. 11—17. Dritte Beilage. (Zum Kap. II.) S. 75—78. Kap. XI. S. 51—58.

in Religion, Kunst, Philosophie und damit auch den Geist der Wissenschaftslehre zu fassen, herrührt; hier findet Fichte den untersten und durch die selbstgefällige Plattheit der Denkart hartnäckigsten Gegner. Wenn er in seiner „Appellation" von echten Atheisten geredet habe, so will er ganz eigentlich Nicolai gemeint haben und die, welche ihm gleichen[1].

Zweites Kapitel.

Die Bestimmung des Menschen. I. Das Problem. Zweifel und Wissen.

I. Aufgabe und Charakter der Schrift.

Der Begriff der Wissenschaftslehre umfaßt ein System, welches, wie wir gezeigt haben, vom theoretischen Ich zum praktischen (moralischen) und von diesem zum religiösen oder vom Wissen zum Glauben fortschreitet. Nun soll der gegenwärtige Rückblick sich auf die Entwicklung des Systems in seinem ganzen Umfange erstrecken. Diese Forderung erfüllt Fichte in seiner Schrift über „die Bestimmung des Menschen". Sie bildet das nächste Glied in der Fortbildung der Religionslehre und ist in der Gruppe der zusammenfassenden Schriften, worin er nicht bloß seine bisherige Lehre in der Kürze darstellt, sondern die Untersuchungen über das Wesen des Glaubens fortführt und tiefer begründet, als in jenen letzten Abhandlungen der jenaischen Zeit geschehen war[2], eine der lehrreichsten; sie teilt mit dem Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, die ihr vorausgeht, und mit dem sonnenklaren Bericht, der ihr nachfolgt, die populäre Absicht und die katechetische Form. Das erste Buch ist in der Weise eines Selbstgesprächs geschrieben und erinnert uns an die Meditationen Descartes', das zweite ist, in ähnlicher Weise wie der sonnenklare Bericht, dialogisch gefaßt. In seiner Charakteristik der beiden Grundsysteme des menschlichen Denkens läßt sich das erste Buch mit dem Ideengange der ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre vergleichen, worin die Systeme des Dogmatismus und Idealismus einander entgegengesetzt wurden.

---

[1] Ebendas. Kap. XII. S. 59. Fünfte Beilage. (Zu Kap. IX.) S. 88. –
[2] Vgl. oben S. 517.

Die Grundlegung der Sittenlehre, der Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre und der sonnenklare Bericht kommen darin überein, daß in die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven das Wesen des Ich und das Prinzip alles Bewußtseins gesetzt werden müsse. Was diese Identität bedeutet, ist nirgends lichtvoller entwickelt als in dem zweiten Buche der Bestimmung des Menschen. Hier ist das Identitätsprinzip, das schon in der ganzen Anlage der Wissenschaftslehre feststeht, nicht bloß formuliert, sondern die Formel wird ausgerechnet. Darin liegt eines der größten eigentümlichen Verdienste dieser Schrift, die übrigens in der Art und Weise, wie sie jene Identität dem Bewußtsein zugrunde legt, ganz in den uns bekannten Ideengang der Sittenlehre eingeht. Die Frage nach der Bestimmung des Menschen fällt zusammen mit der Frage nach unserem Wesen, unserem wahren Sein, unserer Realität. Die Frage nach dem Realen in uns erweitert sich zu der Frage nach dem Realen überhaupt. Was ist das wahrhaft Wirkliche? Wie allein können wir es erfassen? Das Problem, womit die neuere Philosophie begann, die alte Cartesianische Frage: „was bin ich?" bildet das Grundthema unserer Schrift. Ich will wissen, was ich bin, nicht auf Grund fremder Ansichten, sondern durch eigenes Nachdenken; ich will es selbst erforschen durch eine vorurteilsfreie, sorgfältige, strenge Untersuchung.

II. Der Standpunkt des Zweifels.

1. Das System der Natur und die Verneinung der Freiheit.

Die nächste Richtschnur zur Lösung dieser Frage bietet uns die unmittelbare Erfahrung, vermöge deren wir Dinge außer uns, eine Welt und uns selbst als einen Teil derselben vorstellen. Von dieser Erfahrung gehen wir aus und ergänzen sie durch notwendige Schlüsse zu einem System. Wir sind Dinge im Zusammenhange der Dinge und verstehen das eigene Wesen um so besser, je gründlicher wir die Natur der Dinge einsehen. Also die erste Auflösung unserer Frage geschieht aus dem Begriff der Natur oder des Universums, wie wir diesen Begriff zu denken durch die Tatsachen der Erfahrung selbst genötigt sind. Wir finden uns unter Objekten, deren jedes nach seinen Eigenschaften und nach dem Grade derselben durchgängig bestimmt ist als diese einzelne Erscheinung; jede dieser Erscheinungen unterliegt der Verwandlung und dem Wechsel, sie ist entstanden, also geworden und verursacht; die ganze Natur besteht in einem unaufhörlichen Wechsel der Dinge, der nach dem Gesetze der Kausalität stattfindet

und eine endlose Kette von Ursache und Wirkung bildet. Jede Ursache ist Kraft, jede durchgängig bestimmte Erscheinung ist durch ihr eigene Kraft hervorgebracht, die aber nur im Zusammenhange mit allen übrigen zu wirken vermag. So ist die Natur ein streng gesetzliches System wirksamer Kräfte, ein streng gesetzmäßiger Zusammenhang der Erscheinungen, woran auch nicht das Kleinste geändert werden kann, ohne das Ganze zu ändern.

Jede Erscheinung ist eine vorübergehende Äußerung notwendig wirkender Naturkräfte. Eine solche Naturerscheinung ist auch der Mensch, er ist eine denkende Natur, in ihm wirken die bildende, organisierende, denkende Naturkraft harmonisch zusammen: er ist nicht bloß, wie die rohe Materie, sondern er ist lebendig: er lebt nicht bloß wie die Pflanze, sondern ist zugleich ein sich frei bewegender, lebendiger Körper; er hat nicht bloß Selbstbewegung wie das Tier, sondern er denkt. Er ist und weiß, daß er ist; in ihm kommt die Natur zum Bewußtsein und verdoppelt dadurch ihr eigenes Sein. Der Mensch weiß sein eigenes Dasein, er weiß sich als ein besonderes, beschränktes Naturwesen. Das Beschränkte ist die notwendige Folge eines Beschränkenden, es ist ein Begründetes und fordert daher einen Grund, es ist ein Besonderes und fordert ein Allgemeines. Das Allgemeine verhält sich zum Besonderen wie der Grund zur Folge. Der Satz des Grundes bildet daher den Übergang von dem Besonderen zum Allgemeinen: diesen Übergang macht das menschliche Bewußtsein und muß ihn machen, indem es vom Standpunkte seines beschränkten Daseins oder seiner Individualität aus die Welt betrachtet. Jeder erkennt sich als ein bestimmtes Produkt notwendig wirkender Naturkräfte.

Die Kräfte wirken in uns und sind unsere eigenen Kräfte. Wir haben ein unmittelbares Bewußtsein unseres Seins, unserer Kraft, unserer Wirksamkeit. Das unmittelbare Bewußtsein der letzteren heißt Wille, das unseres Strebens Begierde oder Neigung. Nun sind unsere Kräfte verschiedener Art und können einander widerstreben, so daß keine zur entschiedenen Wirksamkeit kommt: daraus entsteht die Unentschlossenheit des Willens. Siegt eine Kraft über die anderen, so erzeugt sie den Willensentschluß. Wenn unsere Kräfte miteinander nicht streiten, sondern harmonieren, so lassen sie die sogenannte sittliche oder tugendhafte Willensrichtung aus sich hervorgehen. Siegt im Streit der Kräfte die niedere über die höhere, so empfinden wir eine solche Niederlage als Reue, während wir das Streben unserer Natur nach der Harmonie ihrer Kräfte als unseren Grundtrieb fühlen, dessen Richtung sittlich heißt, und dessen

Bewußtsein wir mit dem Worte Gewissen bezeichnen. Auf diese Art erklärt das Natursystem auch die moralische Welt oder scheint dieselbe zu erklären[1].

Alles, was geschieht, erfolgt notwendig nach dem Naturgesetz. Unter diesem Gesichtspunkte ist auch das sittliche Handeln eine naturnotwendige Äußerung: darum gibt es hier keine Unabhängigkeit und Freiheit des Willens, wir können von sittlichen und unsittlichen, edlen und unedlen Naturen, von Reue und Gewissen, aber nicht von Verschuldung und Zurechnung reden. Der Wille handelt, wie er unter den gegebenen Bedingungen der in uns wirksamen Kräfte handeln muß. Möglich, daß diese Kräfte sich ungehindert entfalten; möglich auch, daß sie durch entgegenwirkende Kräfte eingeschränkt oder durch deren größere Gewalt überwunden werden: im ersten Falle ist der Zustand unserer Kräfte frei, im zweiten gehemmt, im dritten gezwungen. Es gibt eine Freiheit des Könnens, nicht des Wollens, und da unsere Kraft durch das Maß der Individualität stets beschränkt ist, so gibt es keine unbedingte Freiheit des Könnens, also überhaupt keine unbedingte Freiheit. Unsere Kraft ist selbst nur eine Äußerung der Naturkraft, keine freie, sondern eine durch den Weltzusammenhang vollkommen bedingte Äußerung derselben. Wir sind, was wir sind. An diesem unserem durch das Naturgesetz bestimmten Sein können wir nichts ändern. Es ist schlechterdings unmöglich, daß unser eigenes Selbst etwas anderes ist oder aus sich macht, als es von Natur ist. Unter diesem Gesichtspunkte gibt es eigentlich keine Bestimmung, sondern nur eine Bestimmtheit des Menschen.

2. Die Forderung und das System der Freiheit.

Wir haben aus der Natur der Dinge unser eigenes Wesen begriffen. Dieses Natursystem befriedigt unsern Verstand, denn es besteht in einer wohlgeordneten Kette bündiger Schlüsse, die von der Tatsache der Erfahrung ausgehen. Doch ist etwas in uns, das diesem Systeme widerstreitet und sich gegen die notwendigen Folgerungen desselben unwillkürlich sträubt: gegen die Konsequenz, die unser Wesen für die Äußerung einer fremden Kraft, für deren bedingte Äußerung, und unsere Willensfreiheit demnach für nichtig erklärt, woraus von selbst die Unmöglichkeit folgt, uns zu ändern.

[1] Die Bestimmung des Menschen. Erstes Buch: Zweifel. S. W. Abt. I. Bd. II. S. 169—189.

Was wir diesem System entgegensetzen, ist zunächst eine auf das bloße Gefühl von uns selbst gegründete Forderung: wir wollen nicht bloß Naturprodukte, sondern selbständige freie Wesen sein, die den letzten Grund ihrer Bestimmungen in sich selbst tragen, die sich selbst bestimmen und zu dem machen, was sie werden. Alles gewordene Sein ist eine Folge, die einen Grund voraussetzt. Wir müssen uns daher, um jener Forderung entsprechen zu können, zwei Arten des Seins zuschreiben, von denen das erste den alleinigen Grund des zweiten ausmacht, die sich zueinander verhalten wie das Vorbild zum Nachbilde. Wenn wir mit voller Freiheit aus uns selbst ein Vorbild machen und dasselbe in unserem wirklichen Dasein ausführen, so wird die Forderung erfüllt, die sich gegen das System der bloßen Naturnotwendigkeit erhebt. Jenes Vorbild ist der frei entworfene Zweck, also der Zweckbegriff, den die Intelligenz macht. Wenn wir unser Sein durch unser Denken bestimmen und unser Denken sich selbst bestimmt, so sind wir frei im geforderten Sinne des Wortes[1].

Jetzt stehen zwei Systeme einander gegenüber und wir haben die Wahl zwischen beiden: auf der einen Seite das System des Weltganzen, in welchem wir selbst bloße Naturerscheinung, unsere Intelligenz bloße Naturäußerung ist, unser Denken nur das Zusehen hat, und unsere Erkenntnis nichts weiter ist als ein Abbild des Universums nach Richtschnur und auf Grund der Erfahrung; auf der anderen Seite ein System unserer Freiheit aus dem Standpunkte des unmittelbaren Selbstbewußtseins, in welchem wir unser eigenes Vorbild sind, dieses Vorbild kraft unserer Intelligenz selbst hervorbringen und kraft unseres Willens verwirklichen.

Das Natursystem muß das Freiheitssystem im Prinzip und darum in allen seinen Folgerungen verneinen; das Freiheitssystem bejaht das Natursystem bis auf einen gewissen Punkt, in welchem der volle Gegensatz erscheint: nach jenem kann die Intelligenz nur abbildend wirken, nach diesem soll sie vorbildend wirken; die Intelligenz soll von der Natur unabhängig und der Gedanke das Prinzip des Werdens sein. In diesem Punkte liegt die Differenz. Bejahen wir das Natursystem, so müssen wir diese Unabhängigkeit und mit ihr unsere Freiheit verneinen: wir befriedigen damit unseren Verstand gegen die Stimme des unmittelbaren Selbstbewußtseins. Bejahen wir unsere Freiheit, so müssen wir jene Unabhängigkeit behaupten, die dem Natursysteme widerstreitet. Gründe auf beiden Seiten, Gewißheit auf keiner. Wir haben die Wahl und mit

---

[1] Ebendas. S. 189—195.

ihr die Qual, die Qual des Zweifels, da wir nicht wissen, ob wir den Verstand auf Kosten des Herzens oder umgekehrt die Forderungen des Herzens im Widerstreite mit dem Verstande befriedigen sollen. Wir bleiben im „Zweifel" und können den Kämpfen und der Unruhe desselben nur ein Ende machen durch volle Gewißheit. Da wir uns bei den Folgerungen nicht beruhigen können, so sehr uns ihre Folgerichtigkeit einleuchtet, so müssen wir das Prinzip selbst untersuchen. Das Natursystem gründet sich auf die Tatsache unserer Erfahrung. Worauf gründet sich diese Tatsache? Diese Frage ist nicht untersucht. Hier stoßen wir auf die unergründete Prämisse des ganzen Systems.

Wir haben unseren Standpunkt bisher in der Erfahrung genommen und von hier aus das Natursystem mit aller Folgerichtigkeit entworfen. Jetzt müssen wir unseren Standpunkt so nehmen, daß die Erfahrung vor ihm liegt, wir müssen uns also über den bisherigen Standpunkt erheben. Dort war unser Gegenstand die Natur, unabhängig von uns, die Natur an sich; jetzt wird unser Objekt unsere Vorstellung der Natur oder die Tatsache unserer Erfahrung. Wir erheben uns damit von der dogmatischen Betrachtung der Dinge zur Aufgabe der Wissenschaftslehre und sehen zugleich, wie die Lösung dieser Aufgabe gefordert wird, um aus dem Zweifel zur Gewißheit zu kommen.

II. Der Standpunkt des Wissens.

1. Das unmittelbare Selbstbewußtsein und die Empfindung.

Wie komme ich zur Erfahrung? Die Erfahrung stellt unmittelbar Dinge außer uns vor und lebt in deren Betrachtung. Wie komme ich dazu, Dinge außer mir vorzustellen? Ich würde sie nie vorstellen, wenn ich sie nicht sehen, hören, fühlen usf. könnte: ich mache also, wie es scheint, die Erfahrung bloß durch meine Sinnesempfindung. Aber was ich empfinde, sind nicht Dinge außer mir, sondern Affektionen in mir, meine eigenen Empfindungszustände; alle meine Wahrnehmung ist nur Wahrnehmung des eigenen Zustandes: daher die erste Bedingung aller Erfahrung, daß ich meinen eigenen Zustand wahrnehme, daß ich von dieser Wahrnehmung weiß. Ich kann mein Sehen nicht sehen, mein Hören nicht hören usf., ich weiß von meiner Sinneswahrnehmung nur dadurch, daß ich mir derselben unmittelbar bewußt bin. Ich bin meiner Wahrnehmung, also meiner selbst unmittelbar bewußt. Dieses unmittelbare Bewußtsein meiner selbst ist daher die ausschließende Bedingung alles anderen Bewußt-

seins. Wie aber wird aus dem unmittelbaren Bewußtsein meiner Wahrnehmung, aus der bloßen Wahrnehmung meines eigenen Zustandes ein Wahrnehmungsobjekt außer mir, wie ich es in der Erfahrung vorstelle? Wie komme ich zu dieser Erfahrung?[1]

Jede meiner Empfindungen ist unmittelbar und einfach, gleichsam ein mathematischer Punkt; ich kann daher viele verschiedene Empfindungen nur nacheinander haben. Ich habe z. B. den Empfindungszustand rot; in der Erfahrung erscheint mir etwas Rotes, ich perzipiere rot als Eigenschaft eines Objektes, eines Körpers, also ausgebreitet über eine Fläche, und kann es nur in dieser räumlichen Ausdehnung wahrnehmen. Wie aber komme ich dazu, den mathematischen Punkt meiner Empfindung auszudehnen, denselben über eine Fläche zu verbreiten, nebeneinander zu stellen, was doch in mir nacheinander folgt? Man sage nicht, daß hier ein Sinn dem anderen, etwa das Tasten dem Sehen zu Hilfe komme, denn jeder Sinn braucht dieselbe Hilfe; kein Empfindungszustand, welcher Art er auch sei, ist Flächenwahrnehmung. Auch das Bewußtsein der eigenen Ausdehnung, des eigenen materiellen Leibes erklärt in diesem Falle nichts, weil es ebensosehr der Erklärung bedarf, denn es ist das zu Erklärende[2].

Ich empfinde nur das, was ich auf eine Oberfläche setze. Was hinter dieser Oberfläche liegt, empfinde ich nicht, aber ich bin gewiß, daß auch dort wieder eine wahrnehmbare Fläche, wieder etwas Empfindbares ist, daß kein Teil des wahrgenommenen Objekts, kein Teil der unendlich teilbaren Masse unempfindbar ist, und so verbreite ich die Empfindung nicht bloß über eine bestimmte Fläche, sondern durch den unendlichen Raum: ich mache meine subjektiven Empfindungen zu objektiven Eigenschaften und setze den Raum als deren Träger. Ich verbreite meinen Empfindungszustand, der bloß mathematischer Punkt ist, über eine Fläche; ich nehme auch jenseits dieser Fläche Empfindbares an und füge also zu der Empfindung, die ich habe, eine andere hinzu, die ich nicht habe; ich verbreite das Empfindbare durch den unendlichen Raum, den ich selbst nicht empfinde. Nur auf diese Weise verwandelt sich meine Empfindung in etwas Empfindbares außer mir, die Wahrnehmung meines eigenen Zustandes in die Wahrnehmung eines äußeren Gegenstandes, das unmittelbare Bewußtsein meiner selbst in das Bewußtsein von Gegenständen außer

---

[1] Ebendas. Zweites Buch: Wissen. S. 199—202. — [2] Ebendas. S. 202—208.

mir, d. h. in Erfahrung. Die ganze Frage läßt sich daher in die Formel fassen: wie wird die Empfindung räumlich? Wie folgt aus dem unmittelbaren Selbstbewußtsein der Raum?[1]

2. Das unmittelbare Selbstbewußtsein als Weltvorstellung.

Ich habe tatsächlich nur das unmittelbare Bewußtsein meiner selbst, ich habe kein anderes, keines von Dingen außer mir, auch habe ich kein Organ für solche Dinge, keiner meiner Sinne gibt mir die Vorstellung eines Gegenstandes; ich habe überhaupt kein allegmeines Wahrnehmungsvermögen, sondern nur bestimmte Empfindungen, Empfindungszustände, besondere Bestimmungen des inneren Sinnes. Ich habe kein Bewußtsein der Dinge, aber ich brauche ein solches Bewußtsein; es kann mir auch durch kein Organ gegeben werden, denn ich habe kein solches Organ; ich kann daher ein solches Bewußtsein nur aus meinem Selbstbewußtsein erzeugen. Das Selbstbewußtsein ist das Erste, das Bewußtsein der Dinge ist das Zweite: jenes ist das erzeugende, unmittelbare, dieses das erzeugte, vermittelte Bewußtsein[2].

Nun erscheinen mir in der Erfahrung die Gegenstände als von außen gegeben, und es ist keineswegs von meiner Willkür abhängig, ob ich diese Vorstellung habe oder nicht. Mithin ist die Erzeugung dieser Vorstellung kein willkürliches Produkt, ich bin mir des erzeugenden Aktes nicht bewußt, ich entschließe mich nicht dazu und überlege nicht erst, ob ich diese Handlung vollziehen soll. Der erzeugende Akt ist daher reflexionslos, er ist nicht frei, sondern „spontan". Unwillkürlich denke ich zu meiner Empfindung den Gegenstand hinzu als den Grund der Empfindung. Der spontane Denkakt geschieht also nach dem Satze des Grundes, nach dem Gesetze der Kausalität. Meine Empfindung ist, sie war nicht immer, sie ist geworden, also verursacht; ich bin mir derselben als der meinigen, als meines Zustandes, aber ich bin meiner nicht als der Ursache dieses Zustandes bewußt: daher denke ich diese Ursache als eine „fremde Kraft"[3].

So entsteht aus dem unmittelbaren Selbstbewußtsein das Bewußtsein der Dinge nach dem Gesetze der Kausalität und vermöge desselben. Woher aber habe ich den Begriff des Grundes? Nicht aus meiner Empfindung, die erst infolge jenes Begriffes als eine gewordene oder begründete erscheint, noch weniger aus den Dingen außer mir, die erst infolge jenes

[1] Ebendas. S. 208—212. — [2] Ebendas. S. 212—216. — [3] Ebendas. S. 216—218.

Begriffs (als Grund meiner Empfindung) gesetzt werden. Ich kann diesen Begriff nicht aus Bedingungen schöpfen, die durch ihn selbst bedingt sind; der Begriff der Ursache ist daher nicht abstrahiert, nicht vermittelt, sondern unmittelbar: er ist eine „Grundwahrheit" und mein Wissen davon ein „unmittelbares Wissen". Wie verhält sich nun dieses unmittelbare Wissen der Kausalität zu dem unmittelbaren Selbstbewußtsein und dem Bewußtsein der Dinge? Dem unmittelbaren Selbstbewußtsein geht kein Bewußtsein vorher, es ist schlechthin das Erste. Zwischen dieses Bewußtsein und das der Dinge (Gegenstände außer uns) fällt kein Bewußtsein in die Mitte, das an das erste Glied das zweite anknüpfen und den Übergang von dem einen zum anderen machen könnte: kein Bewußtsein vermittelt diesen Übergang, keine Reflexion erzeugt die Vorstellung des Gegenstandes. Das Bewußtsein meines Zustandes und das Bewußtsein des Gegenstandes sind daher durch nichts auseinandergehalten, sie fallen zusammen in einen und denselben Akt. Ich erzeuge die Vorstellung des Gegenstandes nach dem Gesetze der Kausalität, aber nicht durch dasselbe. Das Bewußtsein dieses Gesetzes entsteht mir erst dadurch, daß ich nach ihm handle, erst dadurch, daß ich mir meines Verfahrens bewußt werde. Das Wissen der Kausalität soll unmittelbar sein; jetzt erscheint es als vermittelt: es ist zugleich unmittelbar und nicht unmittelbar. Wie ist dies möglich?[1]

Die Kausalität, nach deren Gesetz ich die Vorstellung des Gegenstandes erzeuge, ist meine notwendige Handlung, mein (durch keine Reflexion vermitteltes, also) unmittelbares Tun. Nun bin ich meiner selbst unmittelbar bewußt, sowohl meines Leidens als meines Handelns; es gibt daher zwei Bestandteile des unmittelbaren Selbstbewußtseins: mein Leiden und mein Tun; jenes ist Empfindung und Zustand, dieses erzeugt die Vorstellung des Gegenstandes nach dem Satze des Grundes. Dasselbe ist durch kein Bewußtsein vermittelt, es geschieht unmittelbar und reflexionslos; daher bin ich mir in diesem Tun desselben nicht als meiner Handlung bewußt, ich weiß daher auch den Gegenstand nicht als mein Produkt, sondern bloß als mein Objekt; ich habe kein Bewußtsein von meiner Erzeugung (der Vorstellung) des Gegenstandes, sondern bloß ein Bewußtsein (der Vorstellung) des Gegenstandes, des Dinges. Mein Tun fällt daher für mich einfach mit dem Objekt zusammen. Das unmittelbare Bewußtsein meines Tuns ist zunächst das unmittelbare Bewußtsein

[1] Ebendas. S. 218—220.

der Dinge: dies ist das Erste. Dann werde ich mir hinterher durch Reflexion meines Tuns als eines solchen bewußt: dies ist das Zweite.

Die Kausalität ist mein eigenes notwendiges und unmittelbares Handeln. Die Frage nach dem Wissen von dieser Kausalität fällt daher mit der Frage nach dem Bewußtsein meines eigenen unmittelbaren Tuns zusammen. Dieses Tuns bin ich mir unmittelbar und nicht unmittelbar bewußt: unmittelbar, denn es ist mein Tun; mittelbar, denn ich werde mir desselben erst nachträglich bewußt. So muß es sein und so ist es. Beide Sätze müssen gelten, und sie können nur dann in gleicher Weise gelten, wenn die Sache sich so verhält: ich bin mir meines Tuns unmittelbar bewußt, aber nicht als eines solchen, also nur als eines gegebenen, vorhandenen; es schwebt mir vor, es ist mein Gegenstand. Ich bin mir meines Tuns als Gegenstandes unmittelbar bewußt (nicht des Gegenstandes als meiner Tat), d. h. ich bin mir einfach des Gegenstandes außer mir unmittelbar bewußt. Ich würde mir desselben nie unmittelbar bewußt sein, wenn er nicht in Wahrheit mein eigenes Tun wäre (d. h. etwas, das mir notwendigerweise unmittelbar gewiß ist und nur so gewiß sein kann). Hier leuchtet ein, daß ich in der Vorstellung der Gegenstände keineswegs über mein Bewußtsein hinausgehe, und daß es überhaupt kein Bewußtsein gibt, welches über sich selbst hinausgehen könnte[1].

3. Die Intelligenz als Objekt der Anschauung. Der Raum und die Körperwelt.

Dem widerstreitet in einem noch nicht erklärten Punkte die Tatsache unserer Erfahrung, unserer unmittelbaren Vorstellung der Dinge. Die Dinge außer uns erscheinen uns nicht bloß als unabhängig von unserem Tun, sondern auch als unabhängig von unserem Leiden, von unserem Zustande, von unserer Empfindung; sie erscheinen unabhängig von unserem Sein überhaupt. In der Tat erscheint daher unser Bewußtsein, indem es die Dinge außer sich so vorstellt, über sich selbst hinauszugehen, und was in der Natur unseres Bewußtseins in Wahrheit unmöglich sein soll, erscheint in der alltäglichen Erfahrung fortwährend als wirklich. Indem wir Dinge außer uns vorstellen, erscheinen sie uns als völlig unabhängig von unserem Sein; sie schweben uns in dieser ihrer Selbständigkeit vor, und wir erscheinen uns selbst als der Spiegel, der sie empfängt und abbildet[2].

[1] Ebendas. S. 221 u. 222. — [2] Ebendas. S. 223 u. 224.

Hier kommen wir auf den Kern der Sache. In der Erfahrung sind wir uns der Dinge als eines von uns völlig unabhängigen Seins unmittelbar bewußt; nun aber können wir nur des eigenen Seins unmittelbar gewiß sein: beide Sätze gelten und können nur dann in gleicher Weise gelten, wenn es sich mit unserem Sein ebenso verhält wie vorher mit unserem Tun. Ist uns ein fremdes (von uns unabhängiges) Sein unmittelbar gewiß, so ist dasselbe unfehlbar unser eigenes Sein, das wir aber nicht als solches erkennen, das wir vielmehr durch unser eigenes Wesen genötigt sind als ein unabhängiges Objekt außer uns vorzustellen. Woher diese Nötigung?

Unser Sein besteht im Wissen, in der Intelligenz. Das Wesen der Intelligenz besteht im Sichwissen, in der absoluten Identität des Subjektiven und Objektiven, das Wesen des Bewußtseins aber in der Trennung des Subjekts und Objekts: daher kann jene Identität (das absolut Eine), die Wurzel alles Bewußtseins, uns nicht selbst zum Bewußtsein kommen. Die ursprüngliche Einheit liegt dem Bewußtsein zugrunde, dieses selbst besteht in dem ursprünglichen Getrenntsein des Subjektiven und Objektiven: daher muß dem subjektiven Bewußtsein das eigene Sein als ein von ihm getrenntes, unterschiedenes, unabhängiges Objekt erscheinen. Dieses Objekt ist das Wissen selbst, die Intelligenz. „Dein Wissen als Objektives stellt sich vor dich selbst, vor dein Wissen als Subjektives hin, und schwebt demselben vor; freilich, ohne daß du dieses Hinstellens dir bewußt werden kannst." „Das Subjektive erscheint als der leidende und stillhaltende Spiegel des Objektiven; das letztere schwebt dem ersten vor."[1] Das Subjektive ist mithin das unmittelbare Bewußtsein eines Seins außer sich: dieses unmittelbare Bewußtsein ist Anschauung, die Anschauung eines Seins außer uns ist äußere Anschauung, und dadurch entsteht überhaupt erst die Möglichkeit äußerer Wahrnehmung und äußerer Sinne.

Diese äußere Anschauung, die nichts anderes ist als der Ausdruck jener ursprünglichen Trennung des Subjektiven und Objektiven, womit alles Bewußtsein anhebt und worin es besteht, ist darum der notwendige und unveränderliche Zustand des Bewußtseins. Diesen unveränderlichen Zustand kann das Bewußtsein nicht aufheben, denn es kann sein eigenes Sein nicht vertilgen; es kann daher nur innerhalb desselben tätig sein. Nun können wir unserer Anschauung nur bewußt werden,

[1] Ebendas. S. 226.

indem wir dieselbe in Tätigkeit setzen; sie verändert sich innerhalb des unveränderlichen Zustandes, d. h. „sie schwebt von einem veränderlichen Zustande innerhalb des unveränderlichen fort zu einem anderen veränderlichen." Dieses Fortschweben „erscheint als ein Linienziehen". Jenes Unveränderliche (die äußere Anschauung selbst) erscheint daher als etwas, in welchem man nach allen Richtungen hin Linien ziehen und Punkte machen kann, d. h. als Raum[1].

Was wir als Sein außer uns anschauen, ist unser eigenes Sein. das Wissen, die Intelligenz. Der Raum ist das angeschaute Wissen, die angeschaute Intelligenz, darum ist er durchsichtig und vollkommen klar wie diese. Es ist das Bild unseres „nicht hervorgebrachten, sondern angestammten Wissens überhaupt, von welchem alles besondere Denken nur die Erneuerung und weitere Bestimmung ist." „Der erleuchtete, durchsichtige, durchgreifbare und durchdringliche Raum, das reinste Bild meines Wissens, wird nicht gesehen, sondern angeschaut, und in ihm wird mein Sehen selbst angeschaut. Das Licht ist nicht außer mir, sondern in mir, und ich selbst bin das Licht." Hier ist die wahre Quelle der Vorstellungen von Dingen außer uns. „Diese Vorstellung ist nicht Wahrnehmung, du nimmst nur dich selbst wahr; sie ist ebensowenig Gedanke; die Dinge erscheinen dir nicht als ein bloß Gedachtes. Sie ist wirklich, und in der Tat absolut unmittelbares Bewußtsein eines Seins außer dir, ebenso wie die Wahrnehmung unmittelbares Bewußtsein deines Zustandes ist. — Laß dich nicht durch Sophisten und Halbphilosophen übertäuben: die Dinge erscheinen dir nicht durch einen Repräsentanten; des Dinges, das da ist und sein kann, wirst du dir unmittelbar bewußt; und es gibt kein anderes Ding, als das, dessen du dir bewußt wirst. Du selbst bist dieses Ding; du selbst bist durch den innersten Grund deines Wesens, deine Endlichkeit, vor dich selbst hingestellt, und aus dir selbst herausgeworfen; und alles, was du außer dir erblickst, bist immer du selbst. Man hat dieses Bewußtsein sehr passend Anschauung genannt." Es ist „ein tätiges Hinschauen, dessen, was ich anschaue; ein Herausschauen meiner selbst aus mir selbst: Heraustragen meiner selbst aus mir selbst durch die einige Weise des Handelns, die mir zukommt, durch das Schauen. Ich bin ein lebendiges Sehen. Ich sehe — Bewußtsein — sehe mein Sehen — Bewußtes. Darum ist auch dieses Ding dem Auge deines Geistes durchaus durchsichtig, weil es dein Geist selbst ist."[2]

---

[1] Ebendas. S. 227 u. 228. — [2] Ebendas. S. 228 u. 229.

Das unmittelbare Selbstbewußtsein ist Bewußtsein meines leidenden Zustandes (Empfindung), meines Tuns, meines Seins (Intelligenz). Mein Tun erscheint als etwas Gegebenes, d. h. als Objekt außer mir, als Ding. Mein Sein (Intelligenz) erscheint als ein von mir unabhängiges Sein, als Objekt, das mir vorschwebt, als Raum. Das unmittelbare Bewußtsein meines Tuns und Seins gibt daher die Anschauung äußerer Gegenstände, die Vorstellung der Dinge im Raum. Was den Raum erfüllt, ist Masse, Körperwelt. Ich bin vermöge des unmittelbaren Selbstbewußtseins Anschauung einer Körperwelt. Wie verhält sich zu dieser Anschauung die Wahrnehmung meines Zustandes, meine Empfindung?

Die Dinge im Raum haben in Rücksicht ihrer Größe, Gestalt, Lage und Entfernung bestimmte räumliche Verhältnisse, die nur durch unsere messende und ordnende Vergleichung erkannt werden. Diese Vergleichung ist keine Anschauung, kein unmittelbares Bewußtsein, sondern ein Urteilen und Denken, und das Prinzip dieser Beurteilung sind unsere Affektionen, der Grad und die Stärke unserer Eindrücke. Von unserer Affektion schließen wir auf das Affizierende als deren Grund; von der Stärke des Eindrucks schließen wir auf die Kraft des (affizierenden) Gegenstandes. Die Kraft ist ein erschlossenes, gedachtes Objekt, ein Begriff, den wir auf Grund der Empfindung mit dem Objekte der Anschauung (der Masse) verbinden: so verknüpft das Denken die Empfindung mit der Anschauung und überträgt jene auf diese; so entsteht die Vorstellung einer mannigfaltigen im Raume wirksamen Körperwelt und damit jene Erkenntnis der Dinge, die wir als Erfahrung bezeichnen[1].

4. Die Traumwelt des Wissens.

Diese Erfahrung mit allen ihren Objekten, die gesamte Außenwelt, ist ein Produkt unserer Empfindung, unserer Anschauung, unseres Denkens. In der Tat haben wir in der Vorstellung dieser von uns unabhängigen Welt nirgends unser Bewußtsein überschritten: sie entsteht bloß durch unser Bewußtsein, sie ist ein Abbild unserer selbst, eine bloße Vorstellung, ein Bild, ein Schatten. Alle Objekte unseres Wissens sind Bilder, die wir nur darum für Wirklichkeit halten, weil wir nicht wissen, daß wir es sind, die sie erzeugen und bilden. So sind sie gleich den Traumbildern. Wir träumen die Welt. Unsere Anschauung ist Traum, unser Denken ist

[1] Ebendas. S. 230—240.

der Traum dieses Traumes. Als das einzig Reale, so scheint es, bleibt nichts übrig als unser Ich, aber dieses selbst ist nur empfindend, anschauend, denkend; es ist nur das Bewußtseins seines Empfindens, Anschauens, Denkens, ein unmittelbares oder vermitteltes Bewußtsein, es ist selbst mithin nur eine Modifikation des Bewußtseins, eine solche, die jedes bestimmte Bewußtsein begleitet, in jeder Vorstellung gegenwärtig, aber ohne dieselbe für sich nichts ist, als eine aus den Vorstellungen abstrahierte Allgemeinheit, eine Art Sammelbegriff, ein bloßer Gedanke ohne alle Realität. Auf dem Standpunkte des Wissens gibt es nur Vorstellungen, nur Bilder, nirgends etwas wahrhaft Reales, weder außer uns noch in uns. Alles Wissen ist Abbildung; es wird in aller Abbildung etwas gefordert, das dem Bilde entspreche, etwas Reales an sich. Aus dem Wissen entsteht immer nur Wissen: daher kann die Forderung nach dem wahrhaft Realen durch das bloße Wissen nie befriedigt werden[1].

Das System der bloßen Naturnotwendigkeit, in dem unser Denken zuerst seine Befriedigung suchte, konnte die Forderung der Freiheit nicht erfüllen, sondern derselben nur widersprechen; darum verfiel es dem Zweifel. Das System des Wissens, welches die Tatsache der Erfahrung aus unserem Selbstbewußtsein begründet, gibt uns die Freiheit, aber es nimmt uns die Realität und verwandelt damit auch die Freiheit in einen bloßen Traum. Ist der Mensch ein bloßes Naturprodukt, so hat er keine Bestimmung, die man im Ernste so nennen könnte. Ist die Welt und unser Ich keine wahrhafte Realität, so kann ebensowenig von einer Bestimmung des Menschen geredet werden. Um die wahrhafte Wirklichkeit als solche und mit ihr die Bestimmung des Menschen zu erfassen, reicht das Wissen nicht hin. Das System des Wissens wird daher einer Ergänzung bedürfen, welche zugleich eine Vertiefung ist.

[1] Ebendas. S. 240—247.

Drittes Kapitel.

Die Bestimmung des Menschen: II. Die Lösung des Problems. Der Glaube.

I. Der Begriff des Glaubens.

1. Das vorbildliche Handeln und die ursprüngliche Gewißheit.

Das Vorgestellte ist nichts Reales an sich, aber es wird in ihm etwas Ursprüngliches und Reales gefordert, das außer der Vorstellung liegt und unabhängig von ihr ist, etwas, das auch ohne sie besteht und von ihr nicht verändert wird, zu dem sich die Vorstellung bloß zusehend verhält. Alle unsere Vorstellungen sind durch uns selbst bedingt: daher kann das Reale nur in unserem ursprünglichen, von allen Vorstellungen unabhängigen Sein gesucht werden. Was wir ursprünglich und unabhängig von allen Vorstellungen (Objekten) sind, können wir nur durch uns selbst, d. h. nur infolge unserer eigenen Tätigkeit sein. Nun ist das Ich zugleich Subjekt und Objekt, es ist zugleich denkend und gedacht. Wir sind daher selbständig, wenn wir von beidem, von unserem Denken und Sein, die alleinige Ursache sind, wenn wir mit voller Freiheit Begriffe entwerfen und ein diesen Begriffen entsprechendes Sein (einen außer dem Begriff liegenden Zustand) hervorbringen. Das hervorgebrachte Sein verhält sich zu dem frei entworfenen Begriff wie das Nachbild zu dem Vorbilde: das Vorbild ist der Zweckbegriff, das Nachbild ist dessen Verwirklichung. Diese Verwirklichung fordert eine reelle Kraft, die sich zu dem Zweckbegriff verhält wie das Können zum Wollen; unser selbständiges Sein, in welchem allein wir zunächst das Reale suchen, ist mithin ein T u n, welches mit voller Freiheit, unabhängig von allen Vorstellungen und Objekten, Zwecke setzt und ausführt. Nun ist freilich der Zweck auch eine Vorstellung, ebenso die Handlung, die aus ihr entspringt, und der Trieb zu einer solchen Handlung. Man könnte daher einwenden, daß wir diese unsere Selbständigkeit auch nur vorstellen und wieder in jene Traum- und Scheinwelt geraten, die keine Realität in sich hat und dem Zweifel verfällt. Auch läßt sich keinem wehren, daß er diese Reflexion macht (denn die Reflexion ist eine Sache der Willkür) und den Zweifel ins Endlose fortsetzt. Indessen ist der Zweckbegriff von jenen Vorstellungen,

denen der Kern der Realität fehlt, sehr verschieden. Diese Vorstellungen waren Abbilder und immer wieder Abbilder, alles Wissen bestand im bloßen Abbilden; der Zweckbegriff dagegen ist nicht Abbild, sondern Vorbild. Wenn wir uns nur theoretisch verhielten, so würden wir bloß Abbilder haben. Daß wir Zwecke setzen und Vorbilder entwerfen, ist schon ein Beweis, daß wir nicht bloß theoretisch sind; das Vermögen der Zwecke stammt aus unserem praktischen Wesen, mit dem Zweckbegriff haben wir uns in das praktische Gebiet unserer Intelligenz versetzt und sind nicht mehr im Reiche des bloßen Wissens, in der Welt der Abbilder; daher kann uns auch der Zweifel nicht mehr treffen und irremachen, der nur Abbilder vor Augen hatte, mit denen er sich ins Endlose verlieren mußte[1].

Der Zweckbegriff, von dem wir reden, ist kein relativer und bedingter Zweck, den wir aus anderen Vorstellungen zusammensetzen und ableiten; er ist der Ausdruck unserer ursprünglichen und unbedingten Selbsttätigkeit, unseres wahrhaft unabhängigen Seins, unseres praktischen Wesens selbst. Wir können daher diesen Zweck auch nicht vermitteln, bedingen, ableiten, sondern seiner, wie unserer selbst, nur unmittelbar gewiß sein; wir können ihn nicht theoretisch abbilden, sondern nur praktisch nachbilden, d. h. verwirklichen: daher ist dieser Zweck kein Gegenstand des Wissens, sondern des Glaubens im Sinne der ursprünglichen, unmittelbaren Gewißheit. Wenn das Wissen unsere einzige Handlungsweise wäre, so gäbe es bloß Abbilder und nichts Reales; wenn es kein absolutes Vorbild gäbe, so wären alle Abbilder grundlos und leer. Erst durch das Vorbild, welches von keinem Abbilde herstammt, also durch das absolute Vorbild kommt Realität in die Abbilder. Aus unserem ursprünglichen, selbsttätigen, praktischen Wesen kommt der Zweckbegriff und mit ihm das Vorbild. Von hier entspringt daher alle Realität. Aus der unmittelbaren Gewißheit unseres Zwecks, unserer Bestimmung, die mit unserem Wesen, mit unserem Triebe nach absoluter Selbsttätigkeit, mit dem Gefühl dieses Triebes eines ist: aus diesem Glauben stammt die Gewißheit aller Realität, soweit wir derselben gewiß sind. Das Reale wird nicht gewußt, es wird geglaubt. Ohne der Realität eines Objektes, gleichviel welches, gewiß zu sein, gibt es keine wahrhafte Überzeugung. Daher ist jene ursprüngliche Gewißheit der Grund aller Gewißheit und der Glaube der Grund aller Überzeugung. Da die Gewißheit unseres absoluten Zweckes mit der

[1] Die Bestimmung des Menschen. Drittes Buch: Glaube. S. 248—254.

Gesinnung zusammenfällt, so konnte Fichte sagen: „alle meine Überzeugung ist nur Glaube, und sie kommt aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande." Die Realität kann nie demonstriert, sondern nur geglaubt werden. Auch die natürliche Ansicht hält an der Realität der Dinge fest nicht aus theoretischen, sondern aus praktischen Gründen, aus Interesse für eine Realität, die man hervorbringen will: „der Gute, schlechthin um sie hervorzubringen, der Gemeine und Sinnliche, um sie zu genießen". Aus dem Glauben, aus der Gesinnung, aus dem Gewissen stammt alle Wahrheit. So verhält es sich mit allen Menschen, welche je das Licht der Welt erblickt haben. „Auch ohne sich dessen bewußt zu sein, fassen sie alle Realität, welche für sie da ist, lediglich durch den Glauben; und dieser Glaube dringt sich ihnen auf mit ihrem Dasein zugleich, ihnen insgesamt angeboren." „Wir werden alle im Glauben geboren."[1]

2. Wissenschaftslehre und Glaubensphilosophie.

Hier stimmt Fichte wörtlich mit Jacobi überein. Wir heben diesen Punkt hervor, in welchem die Wissenschaftslehre sich augenscheinlich der Jacobischen Glaubensphilosophie annähert. Der erste Berührungspunkt beider lag in dem Urteile über die Kantische Philosophie, von der Jacobi sogleich eingesehen hatte, daß sie völliger Idealismus sei und das Reale als solches in seiner Unabhängigkeit vom Ich verneinen müsse und in der Tat verneine. Dies war auch Fichtes Meinung, der in seiner zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre gerade in diesem Punkte Jacobi als seinen Vorgänger rühmte, nur daß er die Kantische Lehre aus demselben Grunde bejahte und fortzubilden suchte, aus dem Jacobi sie verwarf. Darin bestand ihr Gegensatz, dessen sich Jacobi stets deutlich bewußt blieb. Er setzte der kritischen Auflösung der Realität den unmittelbaren Glauben an dieselbe entgegen. Dieser Glaubensphilosophie meinte Fichte, als er in die religiösen Fragen tiefer eindrang, sich wirklich zu nähern, und er sah damals seinen Abstand von Jacobi für weit kleiner an als der letztere selbst. Keinen Philosophen nach Kant hat er so anerkannt wie diesen. In dem sonnenklaren Bericht stellt er Jacobi neben Kant als „einen gleichzeitigen Reformator der Philosophie", und in der Schrift über Nicolai nennt er ihn „einen der ersten Männer des Zeitalters, eines der wenigen Glieder in der Überlieferungskette der wahren Gründlichkeit". Übrigens hatte Fichte schon in seiner Grundlegung der praktischen Wissenschafts-

[1] Ebendas. S. 254 u. 255.

lehre die Geltung der Realität für das Ich aus dem Gefühle erklärt, freilich zunächst nur phänomenologisch, aber er hatte bedeutsam hinzugefügt: „an Realität überhaupt, sowohl die des Ich, als des Nicht-Ich, findet lediglich ein Glaube statt." Indessen sind die Glaubenstheorien Jacobis und Fichtes, wie ähnlich sie auch in manchen Sätzen erscheinen mögen, in der Wurzel verschieden: bei diesem ist der Glaube durchaus praktisch motiviert, bei jenem ist er unmittelbar theoretisch[1].

3. Leben und Glaube.

Auf dem Standpunkte des bloßen Lebens ist es unsere Selbstvergessenheit, welche macht, daß die Objekte, in die wir versenkt sind, für uns den Charakter voller und alleiniger Realität haben[2]; dann kommt die Reflexion, welche die Realität der Objekte in bloße Vorstellung auflöst und macht, daß es auf dem ersten Standpunkte des Wissens nichts wahrhaft Reales für uns gibt: auf diesem Standpunkte gilt die Realität (der Objekte) nur phänomenologisch, auf dem zweiten gilt sie gar nicht; auf keinem von beiden gibt es an sich eine gültige, von unserer Vorstellungsweise unabhängige Realität. Eine solche Realität gibt es erst und allein auf dem Standpunkte des Glaubens, des Gewissens, der Gewißheit unseres Handelns und unseres Zweckes. Das Gewissen allein ist jener feste, unverrückbare Punkt, in dem alle wahrhafte Realität beruht, an den sich alle Realität der Objekte anknüpft; auch die des Lebens wird erst von hier aus bestätigt. Unsere Selbstvergessenheit ist die Wurzel der natürlichen Ansicht der Dinge, unsere Selbstgewißheit die der Glaubensansicht, in welcher das Reale als solches erfaßt wird: die natürliche Ansicht geht allem Wissen vorher, die Glaubensansicht geht über alles Wissen hinaus: in der Bejahung der Realität stimmen beide zusammen. Das Gewissen entscheidet endgültig über Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit. Es ist gewiß, was ich tun soll; es ist gewiß, daß ich dem Gebote der Pflicht gehorchen soll. Was diesen Gehorsam ermöglicht, was in ihm als Bedingung zu seiner Erfüllung vorausgesetzt wird, das ist ebenso wahr und gewiß. So weit die notwendigen Forderungen des Gewissens sich erstrecken, so weit erstreckt sich mit absoluter Gewißheit das Gebiet der Realität. Was fordert das Selbstbewußtsein? Dies war die Grundfrage der Wissenschafts-

[1] Sonnenklarer Bericht. S. W. Abt. I. Bd. II. S. 334. — Fr. Nicolais Leben usf. Kap. VI. Anmerk. S. W. Abt. III. Bd. III. S. 31 flgd. — Vgl. oben Buch III. Kap. VII. S. 378. — [2] S. oben S. 526.

lehre. Was fordert das Gewissen? Dies ist die Grundfrage der Glaubenslehre[1].

II. Die Objekte des Glaubens.

1. Die Realität der Sinnenwelt und deren Beweisgründe.

Das Gewissen fordert mit der Erfüllung der Pflicht zugleich die Realität der Objekte, auf welche die Pflicht sich bezieht. Die Pflicht der Selbsterhaltung hat keinen Sinn, wenn der Leib, das physische Bedürfnis, der Nahrungstrieb, die Objekte dieses Triebes, Speise und Trank usf. bloße Vorstellungen sind und keine wirklichen Dinge. Sie sind wirkliche Dinge. Das Gewissen realisiert die Vorstellung der Sinnenwelt. So gewiß die Pflicht unabhängig von meiner Vorstellung besteht, so gewiß existiert unabhängig von dieser auch das Objekt der Pflicht. Die Pflicht, andere Wesen meinesgleichen als vernünftige und selbständige Wesen zu behandeln, hat keinen Sinn, wenn diese Wesen nur Schatten meiner Einbildung, nur meine Vorstellungen und nicht in Wahrheit wirkliche Personen außer mir wären. Sie sind wirkliche Personen. Das Gewissen realisiert diese Vorstellung. Schon das Rechtsgefühl gründet sich auf den Glauben an diese Realität. Unmöglich kann ich von anderen die Achtung meiner Freiheit als Recht in Anspruch nehmen, ohne ihnen das Vermögen dieser Achtung, also auch das Vermögen, mich zu verletzen, und damit eigene Selbständigkeit und Realität zuzuschreiben, ohne also an ihre Realität zu glauben. Selbst der äußerste Idealist, der alle Dinge und sich selbst für bloße Vorstellungen erklärt, will von anderen keineswegs als bloße Vorstellung behandelt sein; er will nicht, daß andere willkürlich und gewalttätig in seine Existenz eingreifen, er bekennt dadurch, daß er sich und die anderen nicht für bloße Vorstellungen, sondern für wirkliche Wesen hält, von deren Realität er überzeugt ist.

Unter den Einwänden auf flacher Hand, die man der Wissenschaftslehre von jeher gemacht und gewöhnlich in plumpester Weise ausgedrückt hat, war es stets eine besonders beliebte Instanz, daß Hunger und Durst das Ich am besten von der Realität des Nicht-Ich überzeugen können, und wenn es noch immer nicht genug überzeugt sei, so tue man gut, ihm handgreiflich zu Leibe zu gehen, wenn nicht gar den Schädel einzuschlagen, um die Realität des Nicht-Ich außer allen Zweifel zu setzen. Diese Argumente ad hominem sind nicht theoretische, sondern praktische

[1] Die Bestimmung des Menschen. Drittes Buch. Nr. I. S. 259.

Beweise für die Realität der Objekte, solche Beweise, die Fichte nicht bloß gelten, sondern selbst wider den bloßen Idealismus des Wissens zeugen läßt. Wer daher gegen die Wissenschaftslehre Einwürfe dieser Art richtet und meint, ihr damit neue und überraschende Dinge zu sagen, der beweist, daß er die Schriften unseres Philosophen nicht kennt; sonst würde er belehrt worden sein, daß seine vermeintlichen Einwürfe der Sache Fichtes nicht zur Widerlegung, sondern zur Begründung dienen. Auf Grund des Gewissens bin ich von meiner Realität überzeugt, darum auch von der Realität anderer vernünftiger Wesen außer mir, von der Realität der wechselseitigen Einwirkung dieser Vernunftwesen, von der des Mediums dieser Einwirkung, d. h. von der Wirklichkeit der Sinnenwelt. „Wir sind genötigt anzunehmen, daß wir überhaupt handeln, und daß wir auf eine gewisse Weise handeln sollen; wir sind genötigt, eine gewisse Sphäre dieses Handelns anzunehmen: diese Sphäre ist die wirklich und in der Tat vorhandene Welt, so wie wir sie antreffen; und umgekehrt — diese Welt ist absolut nichts Anderes, als jene Sphäre, und erstreckt auf keine Weise sich über sie hinaus. Von jenem Bedürfnisse des Handelns geht das Bewußtsein der wirklichen Welt aus, nicht umgekehrt von dem Bewußtsein der Welt das Bedürfnis des Handelns: dieses ist das erste, nicht jenes, jenes ist das abgeleitete. Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft.“[1]

2. Die irdische und überirdische Welt. Das Weltbeste.

Meine Handlung geht auf einen Zweck, den sie verwirklichen will; sie will einen Zustand hervorbringen, der in der Zukunft eintreten soll. Ihr Objekt und ihr Schauplatz ist die Welt, sie geht daher auf einen künftigen Weltzustand, sie will die Welt verändern, und zwar in der Richtung, welche der sittliche Endzweck vorschreibt, d. h. sie will die Welt *verbessern*: ihr Zweck ist der künftige bessere Weltzustand, also die notwendige Veränderung und Verbesserung des vorhandenen. Das pflichtmäßige Handeln steht darum in der Überzeugung, daß diese vorhandene wirkliche Welt verbesserungsbedürftig sei. Sie ist es, so weit der Blick reicht. Ein großer Teil der Menschheit liegt noch außerhalb aller Kultur, in den Fesseln

[1] Ebendas. S. 260–263. — „Unsere Welt ist das versinnlichte Material unserer Pflicht; dies ist das eigentlich Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung.“ Über den Grund unseres Glaubens usf. S. W. Abt. II. Bd. III. S. 185.

der rohen Naturgewalt, in der Wildheit des Daseins; innerhalb der Zivilisation, welche Nationen vereinigt und Staaten gebildet hat, bekriegen sich die Völker; innerhalb der einzelnen Staaten herrscht das Unrecht in der Form des Gesetzes, und selbst innerhalb der guten Bestrebungen, in der Teilung der sittlichen Arbeit, hält jeder sein Geschäft für das beste und wichtigste und kümmert sich nicht um den sittlichen Gesamtzweck. Wir sind überzeugt von der Wirklichkeit dieser Mängel und Zustände, die tatsächlich sind, aber nicht sein sollen. Diese Weltmängel enthalten für uns so viele Weltaufgaben, von deren wirklicher Geltung wir eben deshalb auch überzeugt sind. Die Ausbreitung der Kultur in der noch nicht zivilisierten Welt, die Errichtung des Rechtsstaates in der zivilisierten, wodurch nach außen die Kriege beseitigt, nach innen die Gerechtigkeit befördert, die Herrschaft des Unrechts, der selbstsüchtigen Interessen, und damit die öffentliche Versuchung zum Bösen aus dem Wege geräumt, der Friede gegründet und die Menschen getrieben werden, sich zu gemeinschaftlichen Kulturzwecken zu vereinigen: dies sind Aufgaben, welche ergriffen und gelöst werden müssen, um den Übeln der Welt abzuhelfen[1].

Alle diese Aufgaben gehen auf die vorhandene Welt, auf den Zweck des irdischen Lebens, auf das Weltbeste. Dieses irdische Ziel ist erreichbar und wird durch einen solchen Kausalzusammenhang der Handlungen erreicht, aus dem notwendig die Beseitigung der Übel und die Verbesserung der Weltzustände hervorgeht. Nun zeigt der Weltlauf, daß in diesem Zusammenhange die sittliche Absicht der Weltverbesserung keineswegs die Sache ausrichtet, daß sie oft das Wenigste, oft gar nichts vermag, oft sogar mit dem besten Willen den Zustand der Dinge verschlimmert. Vielmehr sind es häufig gerade die Laster und Untaten, welche die Welt vorwärts bringen. Die selbstsüchtigen und schlechten Interessen bekämpfen einander, richten sich gegenseitig zugrunde und erzeugen dadurch von selbst ungewollt den besseren Zustand. Ganz unabhängig von der Gesinnung wächst, gedeiht, erhält sich das Weltbeste. Es kommt so oft ohne alle moralische Absicht zustande; es ist kein Zweifel, daß es überhaupt, unabhängig von aller moralischen Absicht, durch das Ineinandergreifen der Handlungen und das richtige Berechnen der Erfolge zustande gebracht werden kann. Die Gesinnung, in welcher gehandelt wird, tut nichts zur Sache, die äußere Tat mit ihren Erfolgen gilt alles: der irdische Welt-

[1] Die Bestimmung des Menschen. Drittes Buch. Nr. II. S. 264—278.

zweck kann durch einen bloßen Mechanismus menschlicher Handlungen erreicht werden[1].

In diesem Mechanismus hat die menschliche Freiheit keinen Spielraum, sie ist daher zur Erreichung des irdischen Weltzweckes vollkommen entbehrlich. Verglichen bloß mit einem solchen Zweck, erscheint das Sittengesetz in unserem Innern leer und überflüssig. Ist nun unsere Freiheit keine leere Vorstellung, sondern unsere wahrhafte Wirklichkeit, so kann jener Weltzweck, der sich durch einen Kausalzusammenhang ohne Freiheit erreichen läßt, unmöglich unsere ganze Bestimmung sein. Gilt das Sittengesetz als absolute Realität, so kann es unmöglich leer und überflüssig, so kann der irdische Weltzweck keineswegs unser letzter Zweck und die vorhandene wirkliche Welt nicht unsere alleinige Wirklichkeit sein. Es ist etwas in mir, das in diesem Leben ohne Anwendung, das für den höchsten irdischen Zweck selbst zwecklos und überflüssig ist; ich muß daher einen Zweck haben, der über dieses Leben hinausgeht, es muß eine wirkliche Welt geben, welche die irdische nicht ist, sondern weiter als diese reicht: eine überirdische Welt. Das Sittengesetz fordert die Realität einer solchen Welt; das Gewissen realisiert diese Vorstellung. In dieser anderen überirdischen Welt gilt nicht die äußere Tat mit ihren Erfolgen, nicht die Tat als Glied in dem Kausalnexus der Taten, sondern die absolut freie Handlung, der Wille als solcher, die bloße, von allem Kausalzusammenhang unabhängige Gesinnung. In der Sinnenwelt herrscht die Tat, in der Vernunftwelt die Gesinnung: dort ist die Bewegung das Wirkende und Lebendige, hier ist das Wirkende und Lebendige einzig und allein der Wille. Ich bin absolut frei und sinnlich zugleich, ich lebe in beiden Welten, zugleich in der irdischen und überirdischen, in der Sinnenwelt und in der Vernunftwelt, also lebe ich schon hier auch in jener anderen überirdischen Welt, ich lebe schon auf Erden im Himmel. „Das, was sie Himmel nennen, liegt nicht jenseits des Grabes; es ist schon hier um unsere Natur verbreitet, und sein Licht geht in jedem reinen Herzen auf."[2]

Wie wir die beiden Welten auch unterscheiden und diesen Unterschied in Worten ausdrücken, als sinnliche und übersinnliche, zeitliche und ewige, gegenwärtige und künftige, irdische und überirdische Welt: doch sind beide nicht so unterschieden, daß für uns die zweite erst da anfängt, wo die erste aufhört, sondern beide Ordnungen sind ursprünglich in uns. Jene übersinnliche Welt ist daher in jedem Moment unseres

[1] Ebendas. Nr. III. S. 278—282. — [2] Ebendas. S. 281—283. Vgl. S. 285.

Daseins auf gleiche Weise gegenwärtig: unsere Tat fällt in die Sinnenwelt, unsere Gesinnung (der reine pflichtmäßige Wille) lebt und wirkt in der übersinnlichen. Und da unsere Tat nur unsere Gesinnung ausdrücken soll, so ist der gute Wille das Band, welches beide Welten miteinander verknüpft. Hieraus erhellt, welches Leben ich in der Sinnenwelt führe. Ich betätige meine Gesinnung, ich erfülle meine Pflicht, ohne auf den Erfolg zu rechnen, ohne durch den Nichterfolg irre zu werden, ohne die Früchte meiner Tat zu ernten, ohne sie auch nur ernten zu wollen. Vielmehr würde die Absicht auf den Erfolg in der Sinnenwelt die Bedingung aufheben, unter der allein ich Glied der übersinnlichen Welt bin. Dagegen wird die Bedingung, unter der ich der Sinnenwelt angehöre, keineswegs aufgehoben, wenn ich ohne Absicht auf den Erfolg handle; vielmehr wird dadurch allein bewährt, daß ich die Pflicht bloß um ihrer selbst willen erfülle und in Wahrheit ein lebendiges Glied der übersinnlichen Welt bin. Ich könnte ein solches Glied nicht sein, wenn ich nur den Erfolg im Auge haben und darum in der Sinnenwelt, weil sie mir diesen vorenthält und in ihr die reine Gesinnung fruchtlos bleibt, nicht handeln wollte. Ich wirke nur um der Pflicht willen, nur für die ewige Welt; aber ich würde für diese gar nicht wirken können, ohne für die Sinnenwelt wenigstens wirken zu *wollen*[1].

Ich bin gewiß, daß der reine pflichtmäßige Wille nichts Fruchtloses ist, sondern Glied einer ewigen Ordnung, Ursache ewiger Folgen; ich bin dieser Folgen gewiß, auch wenn ich sie nicht sehe, mitten in einer Welt, die mir die Nichterfolge und die Fruchtlosigkeit des guten Willens durch die tägliche Erfahrung aufdringt: darum ist meine Leben in dieser Welt „ein Leben im *Glauben*". Es wird ein „Leben des *Schauens* sein", wenn mir die Folgen des guten Willens, deren ich gewiß bin, auch gegenwärtig sein werden. Der Glaube vollendet sich im Schauen, nicht als ob er dadurch seiner Sache erst gewiß würde, er kann den Grad dieser Gewißheit nicht erhöhen, da sie von vornherein feststeht und sonst nicht Glaube wäre: er vollendet nur seinen Lebenszustand. Wenn meine Nichterfolge in der Sinnenwelt mich irre machen könnten, so lebte ich nicht im Glauben; wenn ich an der Sinnenwelt haftete, verflochten in das Getriebe ihrer Interessen, so würde mich jeder Nichterfolg irre machen: darum ist der Glaube an das Ewige nur möglich, wenn ich die Interessen, die an der Sinnenwelt hängen, aufgebe, wenn ich auf das Irdische ein

[1] Ebendas. S. 285.

für allemal vollständig resigniere und, wie die Schrift sagt, der Welt absterbe. Dieses der Welt Absterben ist die Wiedergeburt im Glauben, die Umwandlung des Willens; es gibt keinen anderen Weg zum Licht als durch die Läuterung des Willens, keinen anderen zur Lebensweisheit als durch die Reinigung des Herzens[1].

3. Der Gottesglaube und die religiöse Weltanschauung.

Das Band, welches an die Ursache unwiderruflich die Wirkung und an diese neue Wirkungen anknüpft, nennen wir Gesetz, d. i. die Bedingung, welche macht, daß etwas als Ursache wirkt. Nun bin ich gewiß, daß der gute Wille nicht zwecklos ist, daß er Wirkungen hat, welche in die Ewigkeit gehen; ich glaube an die Realität dieser Wirkungen, also an das Gesetz, welches sie mit dem guten Willen notwendig verbindet. Nicht ich bin dieses Gesetz: ich bin es nicht, der den Willen, den bloßen Willen, zu einer solchen Ursache macht. So wenig mein Bewußtsein über sich selbst und seine Vorstellungen hinausgehen kann, so wenig kann mein Wille über seine Sphäre hinaus wirken. Diese Sphäre ist nur die Gesinnung. Innerhalb derselben bin ich absolut frei, außerhalb derselben bin ich absolut ohnmächtig und doch gewiß, daß ich durch meine Gesinnung auch in der äußern Welt absolut wirksam bin. Auf den Willen kann nur der Wille einwirken. Nur der Wille kann den Willen zur Ursache machen, und da der endliche Wille nicht über sich hinauswirken, sich nicht selbst zur Ursache von Wirkungen machen kann, die außerhalb seiner Sphäre liegen, so kann jenes Gesetz, von dessen Realität ich überzeugt bin, nur ein unendlicher Wille sein: ein solcher, dessen Wollen gleich Geschehen, dessen Gebieten gleich Hinstellen ist. Nur in einem solchen unendlichen Willen kann das Gesetz und die moralische Ordnung, in welcher mein Wille ewige Folgen hat, gegründet sein. Daß mein Wille pflichtmäßig gesinnt ist, daß ich der Stimme des Gewissens gehorche, ist meine Sache; daß aber dieser pflichtmäßige Wille Glied einer Welt, einer moralischen Ordnung ist, vermag allein der unendliche Wille zu bewirken: er ist das Band und der Vermittler zwischen mir und der übersinnlichen Welt[2].

In der moralischen Ordnung hat der Wille (die bloße Gesinnung) ewige Folgen. Die moralische Ordnung ist eine Geisterwelt, in der die verschiedenen und voneinander unabhängigen Willen gegenseitig aufeinander einwirken und sich zu einer Gemeinde vereinigen, die von einem

[1] Ebendas. S. 285–292. — [2] Ebendas. Nr. IV. S. 294–299.

und demselben Willen, von einer und derselben Gesinnung belebt wird. Die Harmonie der Geister ist nur in und durch den unendlichen Willen möglich: er ist das Band der Geister, er ist die gemeinschaftliche Quelle der Geisterwelt und ihrer Übereinstimmung. Diese Geisterharmonie wäre nicht möglich, wenn die Geister nicht aufeinander einwirken, sich gegenseitig mitteilen und verstehen könnten. In einer solchen wechselseitigen „Geisterkunde" liegt die Bedingung der Geisterharmonie und Geisterwelt. Und diese „Geisterkunde" wäre nicht möglich, ohne daß wir über unsere Gefühle, Anschauungen, Denkgesetze übereinstimmen und auf gleiche Weise dieselbe gemeinschaftliche Sinnenwelt vorstellen. Der unendliche Wille, der die moralische Übereinstimmung der Geister bedingt und begründet, ist auch die Bedingung und der Grund aller Geisterharmonie; er macht, daß wir dieselbe Sinnenwelt erblicken; er ist „Weltschöpfer in der endlichen Vernunft", er erschafft die Welt nur in unserem Gemüt: die Bedingung, woraus sich die moralische Welt entwickelt, und die Bedingung (Medium), wodurch sich die sinnliche bildet, d. h. unsere übereinstimmenden Gefühle, Anschauungen und Denkgesetze. „Nur die Vernunft ist; die unendliche an sich, die endliche in ihr und durch sie." „Es ist sein Licht, durch welches wir das Licht, und alles was in diesem Lichte uns erscheint, erblicken. Alles unser Leben ist Sein Leben." Wir leben nur in ihm, wir sehen und erkennen alles in ihm und durch ihn, auch unsere Pflicht. Unser pflichtmäßiger Wille ist sein Wille; darum allein ist er mächtig und in alle Ewigkeit wirksam. In ihm haben wir unseren Ursprung, in unserer sittlichen Gesinnung ist er wahrhaft gegenwärtig und wirksam. So ist er in Wahrheit, wie die kindliche Einfalt ihn empfindet, unser Herzenskündiger und unser Vater; er ist der unendliche Wille, wir der endliche; darum ist er durch keine Steigerung unseres Wesens, durch keine Erweiterung unserer Schranken, durch keine menschliche Analogie, auch nicht die der Persönlichkeit, faßbar: er ist nicht dem Grade, sondern der Art nach von uns verschieden[1].

In diesem Gottesglauben ruht die religiöse Weltanschauung, in der sich alle Widersprüche in und außer uns in eine volle befriedigte Harmonie auflösen. Die Vorstellung der Sinnenwelt ist in den theoretischen Bedingungen meiner Natur, in meinem Empfinden, Anschauen, Denken gegründet, diese Bedingungen selbst wurzeln in meinem praktischen Wesen, in dem Willen zur Pflicht, in dem Gewissen; dieses ruht in dem unend-

[1] Ebendas. S. 299—305.

lichen Willen, in Gott: er ist der tiefste Grund der moralischen Ordnung, der Geisterwelt, der Übereinstimmung der Geister und ihrer gemeinsamen Vorstellung der Sinnenwelt. Alles, was ist, ist in ihm und nichts außer ihm. Die ganze Welt ist ein Strom göttlichen Lebens, aus derselben einen Quelle entsprungen, in derselben Richtung nach demselben Ziele bewegt, welches eines ist mit dem Ursprung. „Nachdem so mein Herz aller Begier nach dem Irdischen verschlossen ist, nachdem ich in der Tat für das Vergängliche gar kein Herz mehr habe, erscheint meinem Auge das Universum in einer verklärten Gestalt. Die tote lastende Masse, die nur den Raum ausstopfte, ist verschwunden, und an ihrer Stelle fließt und woget und rauscht der ewige Strom von Leben und Kraft und Tat — von ursprünglichem Leben; von deinem Leben, Unendlicher: denn alles Leben ist dein Leben, und nur das religiöse Auge dringt ein in das Reich der wahren Schönheit. Ich bin dir verwandt, und was ich rund herum um mich erblicke, ist Mir verwandt; es ist alles belebt und beseelt, und blickt aus hellen Geisteraugen mich an, und redet mit Geistertönen an mein Herz." „Dein Leben, wie es der Endliche zu fassen vermag, ist sich selbst schlechthin durch sich selbst bildendes und darstellendes Wollen; dieses Leben fließt, — im Auge des Sterblichen mannigfach versinnlicht, — durch mich hindurch herab in die ganze unermeßliche Natur. Hier strömt es als sich selbst schaffende und bildende Materie durch meine Adern und Muskeln hindurch, und setzt außer mir seine Fülle ab im Baume, in der Pflanze, im Grase. Ein zusammenhängender Strom, Tropfen an Tropfen, fließt das bildende Leben in allen Gestalten, und allenthalben, wohin ihm mein Auge zu folgen vermag; und blickt mich an, — aus jedem Punkte des Universums anders, — als dieselbe Kraft, durch die es in geheimem Dunkel meinen eigenen Körper bildet." „Alles was sich regt folgt diesem einigen Prinzip aller Bewegung, das von einem Ende des Universums zum anderen die harmonische Erschütterung fortleitet: das Tier ohne Freiheit; ich, von welchem in der sichtbaren Welt die Bewegung ausgeht, ohne daß sie darum in mir gegründet sei, mit Freiheit." „Aber rein und heilig, und deinem eigenen Wesen so nahe, als im Auge des Sterblichen etwas ihm sein kann, fließet dieses dein Leben hin als Band, das Geister mit Geistern in Eins verschlingt, als Luft und Äther der einen Vernunftwelt; undenkbar und unbegreiflich, und doch offenbar daliegend vor dem geistigen Auge."[1]

[1] Ebendas. S. 315 u. 316.

In dieser pantheistischen Anschauungsweise, die das Weltall als die Erscheinung des göttlichen Lebens und Wollens auffaßt, liegt unmittelbar der Gedanke der Theodizee. Die gesamte Weltordnung erscheint als Ausdruck des unendlichen Willens: jedes ihrer Glieder, jede ihrer Begebenheiten ist von Gott gewollt, gefügt und darum wohlgeordnet. Auch die Sinnenwelt ist eine notwendige Bedingung in dem göttlichen Weltplan, der irdische Weltzweck ein Mittel zur moralischen Vollendung der Menschheit, die Übel der Welt, die physischen und moralischen, Mittel zur Erreichung des irdischen Weltzwecks; selbst das Böse in der Welt ist, weil es bekämpft werden soll und zu seiner Bekämpfung bestimmte Pflichten in uns aufruft, ein Ruf zur Pflicht, eine Stimme Gottes, die zu unserem Gewissen redet. In diesem Sinne gilt auch vom Bösen, daß es ist nur durch den ewigen göttlichen Willen. „Insofern ist alles gut, was da geschieht, und absolut zweckmäßig. Es ist nur eine Welt möglich, eine durchaus gute.“ „Ich weiß, daß ich in der Welt der höchsten Weisheit und Güte mich befinde, die ihren Plan ganz durchschaut, und ihn unfehlbar ausführt; und in dieser Überzeugung ruhe ich, und bin selig.“[1]

III. Die Summe des Ganzen.

Das Gewissen realisiert die Vorstellung der Sinnenwelt, der Menschheit, der moralischen Weltordnung, der göttlichen Weltregierung. Oder anders ausgedrückt: das Gewissen macht, daß wir von der Realität unseres Zweckes (der Pflicht), darum auch von der Realität der Objekte und des Schauplatzes unserer pflichtmäßigen Wirksamkeit, von der Realität der Sinnenwelt, der Menschheit, der sittlichen Weltordnung, der göttlichen Weltregierung, von der Realität des göttlichen Willens, der alles in allem ist, mit absoluter Sicherheit überzeugt sind. Diese Überzeugung ist unser Glaube, dieser Gottesglaube ist unsere Religion, das von der religiösen Weltanschauung durchdrungene Leben ist unsere Seligkeit. Selbstvergessenheit macht den Charakter des Lebens und der Wirklichkeit. Religiöse Selbstvergessenheit, Versenktsein in die Anschauung des göttlichen Lebens, macht unser Dasein zum „seligen Leben“. Das Gewissen ist die Stimme Gottes in uns, die praktische Gottesidee, durch die allein wir der eigenen Realität und der Realität der Dinge außer uns gewiß werden. Hier treffen wir eine merkwürdige Übereinstimmung zwischen Fichte

[1] Ebendas. S. 307, S. 313.

und Descartes. Man hat die Ausgangspunkte beider häufig verglichen und darf diese Vergleichung bis zu der Art und Weise ausdehnen, wie sich in beiden der Zweifel an aller Realität und die Selbstgewißheit als Grund aller anderen Gewißheit ausspricht. Ebenso wichtig, aber weniger bemerkt ist die Ähnlichkeit und der Unterschied beider in der Auflösung jenes Zweifels, in der Begründung und Befestigung der Realität. Was bei Descartes die theoretische Gottesidee ist und leistet, das ist und leistet bei Fichte die praktische Gottesidee oder das Gewissen. Nur in und durch Gott sind wir sicher, daß wir in keiner Traumwelt leben, sondern in einer wirklichen und gemeinschaftlichen Welt; nur dadurch sind wir unserer Übereinstimmung und der Wirklichkeit unserer Objekte sicher. „Er ist das Band der Geister"; „wir sehen die Dinge in Gott." So sagte Malebranche in folgerichtiger Abkunft von Descartes; so sagt wörtlich in der folgerichtigen Entwicklung seiner eigenen Gedanken auch Fichte.

Ist aber die Realität unserer Objekte, unsere Übereinstimmung in der Vorstellung der Welt, sind wir selbst in Gott gegründet, so ist nichts, das außer ihm wäre: unser Licht ist sein Licht, unser Leben ist sein Leben, er ist alles in allem, die ewige Weltordnung selbst. Die Gottesidee, welche Descartes und Malebranche hatten, erweitert sich zur Gottesidee Spinozas, zu dem Gedanken des All-Einen, zur pantheistischen Weltanschauung. Denselben Gang nimmt Fichtes Gottesidee: das ist, was man seine „Annäherung an Spinoza" genannt hat, nur daß bei diesem die ewige Ordnung der Dinge naturalistisch, bei jenem dagegen moralisch gefaßt wird; aber die göttliche All-Einheit gilt bei beiden so, daß wir sie nur begreifen, indem wir der Sinnenwelt wie unseren Begierden entsagen und absterben. Ist die Weltordnung eine göttlich gewollte, also gleich der göttlichen Weltregierung, so ist sie durchgängig gut und vollkommen, und auch ihre Übel sind notwendige und wohlgeordnete Mittel zum Guten. In diesem Gedanken der Theodizee, gegründet auf die Idee der höchsten Weisheit und Güte, stimmt Fichte mit Leibniz überein. Auch bei diesem ist die Sinnenwelt in unserer Vorstellung, in den vorstellenden Kräften der Monaden gegründet.

Aber die Wirklichkeit der göttlichen Weltordnung ist bei Fichte nicht Gegenstand der theoretischen Erkenntnis, nicht Sache des Wissens, sondern des Glaubens und der im Glauben gegründeten religiösen Weltansicht: darin unterscheidet er sich von den dogmatischen Philosophen und stimmt mit Kant überein. So wiederholen sich hier in Fichte auf

eine eigentümliche und zugleich notwendige Weise Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz und Kant.

Im Rückblick auf seine früheren Schriften durfte Fichte sagen, daß er in der Bestimmung des Menschen die Entwicklung seiner Glaubenslehre gegenwärtig am weitesten fortgeführt habe. Dies gilt namentlich in Ansehung der Gottesidee und des religiösen Lebens. Religion ist Leben, Leben in Gott, seliges Leben. Die sittliche Entwicklung der Menschheit vollendet sich in der Religion. Hier eröffnen sich die nächsten Aufgaben: die Religionslehre als „die Anweisung zum seligen Leben" und die Entwicklung der Menschheit zur Religion in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters". Die Schrift über die Bestimmung des Menschen enthält die Begründung der Wissenschaftslehre aus der natürlichen Ansicht der Dinge, die im Zweifel endet, die Begründung des Glaubens aus dem Wissen, das sich in Traum und Schein auflöst, die Vollendung der Wissenschaftslehre in der Glaubenslehre. Und so umfaßt sie in der Summe das ganze System mit dem Keime zu neuen Entwicklungen, sie bildet den Übergang zu einer neuen Darstellung und Begründung der Wissenschaftslehre und macht dazu den bedeutsamen Anfang.

Viertes Kapitel.

Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.

I. Der Charakter des Zeitalters.

Unter den Berufspflichten des Gelehrten gab es eine, auf welche alle übrigen sich stützten, und von deren Erfüllung die der anderen abhing: der Gelehrte soll die künftigen Bildner des Menschengeschlechts erziehen; er kann es nur dann, wenn er die gegenwärtige Bildung selbst in der vollkommensten und lebendigsten Weise in sich trägt, wenn er auf der Höhe des eigenen Zeitalters steht, und da jede Erhebung in dem Fortgange der Menschheit und nur durch die Erkenntnis des vorhandenen Zustandes geschehen kann, so ist es die Einsicht in das Wesen des eigenen Zeitalters, die unter den Pflichten des Gelehrten recht eigentlich den Mittelpunkt ausmacht. Was Fichte in seiner Sittenlehre und in seinen Vorlesungen über die Bestimmung und das Wesen des Gelehrten von dem

letzteren fordert, ist zugleich eine Aufgabe, die er sich selbst stellt. Seine Vorträge über „die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" hängen damit genau zusammen; sie sind dem Zeitpunkte wie dem Geiste nach den Erlanger Vorträgen über das Wesen des Gelehrten unmittelbar benachbart, sie fallen in den Winter von 1804 zu 1805, diese in den Sommer 1805. Auf ihre Zusammengehörigkeit mit der Schrift über „die Bestimmung des Menschen" und der „Anweisung zum seligen Leben" habe ich schon am Schlusse des vorigen Kapitels hingewiesen. Ich füge hinzu, was erst später sich näher erklären läßt, daß auch die Reden an die deutsche Nation so genau mit diesen Vorträgen verbunden sind, daß Fichte selbst sie als deren Fortsetzung bezeichnen konnte[1].

Das gegenwärtige Zeitalter soll in seinen Grundzügen geschildert werden, nicht etwa durch eine Sammlung empirischer Beobachtungen, sondern so, daß aus dem Wesen desselben seine charakteristischen Erscheinungen hergeleitet werden. Der Grundbegriff verhält sich zu den Grundzügen, wie die Einheit zu der Mannigfaltigkeit, die aus ihr hervorgeht. Die Fassung der Aufgabe ist daher rein philosophisch. Zunächst ist dieser „Grund- oder Einheitsbegriff", aus dem die Ableitung geschehen soll, zu finden. Nun ist ein bestimmtes Zeitalter selbst nur ein Glied in dem Zusammenhange aller Zeitalter, in dem Entwicklungsgange der gesamten Menschheit, es ist eine unter allen möglichen Epochen der gesamten Zeit und kann seinem Wesen nach nur aus diesem Zusammenhange richtig begriffen werden. Demnach erweitert sich die Aufgabe. Welche Epoche der Menschheit ist das gegenwärtige Zeitalter? Welches sind überhaupt die Epochen der Menschheit? Worin besteht der Grund- und Einheitsbegriff des gesamten menschlichen Erdenlebens? Wir nehmen die Menschheit als Gattung und fragen, welche Epoche diese Gattung in ihrem Leben notwendig durchlaufen muß? Die Frage löst sich aus der richtigen Einsicht in die Bestimmung des Menschen, in den Zweck seiner Entwicklung, in den Weltplan der Menschheit. Dieser Zweck ist das Vorbild, das wir verwirklichen, das Vernunftgesetz der menschlichen Natur, das wir erfüllen sollen: wir sollen vernunftgemäß leben. Da aber die Vernunft unser eigenes selbsttätiges Wesen ausmacht, so soll der Mensch

---

[1] Beiläufig bemerke ich, daß Fichtes Schilderung des gegenwärtigen Zeitalters mit seiner Schrift über Nicolai in einer Reihe von Zügen ungesuchter Weise übereinstimmt. Was Fichte dort an einem Individium dargestellt hatte, wird hier aus dem Charakter des Zeitalters entwickelt, für dessen Typus ihm Nicolai als eines der willkommensten Exemplare galt.

dieses Vorbild sich selbst setzen und es mit Bewußtsein und Freiheit verwirklichen: er soll sein Leben nach der Vernunft mit Freiheit einrichten. „Der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte." Diesen Satz nennt Fichte „den Grundstein des aufzuführenden Gebäudes"[1].

1. Die Epochen der Menschheit.

Was die Menschheit erst vermöge der Freiheit aus sich machen soll, das kann sie unmöglich schon vermöge der Freiheit sein. Das Grundgesetz alles menschlichen Lebens ist die Vernunft, die unaufhörlich wirkt, aber es fragt sich, ob sie als Natur- oder als Freiheitsgesetz wirkt, ob das vernunftmäßige Leben ein Produkt unserer Freiheit ist oder nicht? Wirkt die Vernunft in uns als Naturgesetz, so handeln wir diesem Gesetze gemäß ohne ein Bewußtsein der Gründe, also nach einem dunkeln Gefühl: dann ist die Vernunft nicht unser bewußter, mit Freiheit entworfener Zweck, sondern sie herrscht als Instinkt oder als blinder Trieb. Wir werden demnach in der Menschheit zwei Hauptepochen unterscheiden: in der einen herrscht der Vernunftinstinkt, in der anderen die Vernunftfreiheit; jene ist notwendig die erste und niedere, diese die spätere und höhere Stufe. Es ist notwendig, daß die Menschheit von jener niederen Stufe zu dieser höheren übergeht. Aber wie ist ein solcher Übergang möglich[2]?

Die beiden Epochen verhalten sich wie das blinde Vernunftleben zum sehenden; das Bewußtsein macht die Vernunft sehend, ihrer selbst mächtig und frei: es ist daher das Vernunftbewußtsein oder „die Vernunftwissenschaft", wodurch jener Übergang vermittelt und der Vernunftinstinkt zur Vernunftfreiheit erhoben wird. Dieses Mittelglied bildet eine dritte Epoche zwischen den beiden früheren. Indessen kann von dem Vernunftinstinkt zur Vernunftwissenschaft nicht unmittelbar fortgeschritten werden, vielmehr ist als Mittelglied ein Zwischenzustand nötig, worin wir von dem Vernunftinstinkte uns erst losmachen und befreien. Der Trieb zu einer solchen Befreiung kann aber erst dann eintreten, wenn wir die Herrschaft des Vernunftinstinktes als einen Zwang, als ein uns auferlegtes Joch empfinden, das wir abschütteln wollen.

---

[1] Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. S. W. Abt. III. Bd. II. Vorlesung I. S. 3—7. — [2] Ebendas. S. 7—9.

Der Zwang kommt von außen. Solange die Vernunft als Instinkt herrscht, empfinden wir ihre Herrschaft nicht als Zwang; sie muß uns als fremdes Gesetz, als äußere Gewalt, als Autorität entgegentreten, um als eine zwingende Macht empfunden zu werden, gegen welche unser persönlicher Freiheitstrieb ankämpft. Zwischen die Epoche des Vernunftinstinktes und die der Vernunftwissenschaft treten demnach zwei andere Epochen ein, welche den Übergang vermitteln: die Herrschaft der Vernunftautorität und die Befreiung von dieser Herrschaft. Aber mit der Autorität wird alle Vernunftherrschaft, auch die frühere des Instinkts, abgeschüttelt und eine Freiheit entfesselt, die nichts Bindendes mehr anerkennt. Es sind demnach fünf Hauptepochen, durch welche die menschliche Gattung fortschreitet und das Ziel ihres irdischen Lebens erreicht. Dieses ist die Verwirklichung ihres Zwecks, der „vollendete Abdruck ihres ewigen Urbildes", das Vernunftleben als freie Tat, als Produkt der Freiheit, als sittliches Kunstwerk: daher wird die Epoche der Vollendung als die der „Vernunftkunst" bezeichnet. Die erste Stufe der Entwicklung ist die unbedingte Herrschaft der Vernunft; von dem Vernunftinstinkt zur Vernunftkunst führt der Weg durch die Vernunftwissenschaft, zu welcher selbst durch eine Periode der Befreiung fortgeschritten werden muß, welche letztere voraussetzt, daß die Vernunft aus der innerlich treibenden Macht des Instinkts übergegangen ist in die äußerlich zwingende Macht der Autorität. Die fünf Epochen sind demnach die des Vernunftinstinkts, der Vernunftautorität, der Befreiung von beiden, der Vernunftwissenschaft und der Vernunftkunst. Die beiden ersten Epochen des Vernunftinstinkts und der Vernunftautorität können als das Zeitalter der blinden Vernunftherrschaft, die beiden letzten der Vernunftwissenschaft und Vernunftkunst als das der sehenden Vernunftherrschaft bezeichnet werden. In der Mitte steht die Epoche der Befreiung: in ihr waltet die Vernunft nicht mehr in blinder Weise und noch nicht in bewußter, d. h. sie herrscht gar nicht mehr, sondern es herrscht die absolute Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit und damit die völlige Ungebundenheit in der Auflehnung gegen die Gattungszwecke, von denen man sich losgemacht hat: das Prinzip dieses Zeitalters ist die Selbstsucht des Individuums.

Die Geltung des Vernunftzwecks in der Menschheit bedingt deren sittlichen Zustand. Jedes Zeitalter hat daher seinen ausgesprochenen sittlichen Charakter: das erste ist „der Stand der Unschuld", das zweite „der Stand der anhebenden Sünde", die Vernunft will als Autorität gelten, und damit beginnt schon das Widerstreben gegen ihre Gebote;

das dritte, in welchem das Gegenteil der Vernunft herrscht, ist „der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit"; die Vernunftwissenschaft macht „den Stand der anhebenden", die Vernunftkunst den „der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung". In dieser Charakteristik, welche die Angelpunkte in der Entwicklung des Menschengeschlechts als Unschuld, Sünde und Rechtfertigung bezeichnet, erkennen wir den religionsphilosophischen Grundgedanken und das Bestreben des Philosophen, seine Betrachtungsweise der religiösen anzunähern. Es versteht sich von selbst, daß diese Zeitalter nicht scharf voneinander getrennt, sondern mannigfach ineinander verwebt sind. In jedem Zeitalter sind Charaktere möglich aus jedem, es gibt stets Zurückgebliebene und Vorausgeeilte, auch solche, die in der Erkenntnis der ewigen Wahrheit frei sind von aller Zeit. Nicht alle, die in einer bestimmten Zeit leben, sind auch Repräsentanten des Zeittypus. Von diesen Repräsentanten allein ist die Rede, wenn die Grundzüge eines Zeitalters entwickelt werden. Eine solche Entwicklung hat den Charakter der Begründung und Erklärung, nicht den der Satire[1].

2. Der Charakter der Gegenwart und ihrer Aufklärung.

Vergleichen wir mit diesen Epochen das gegenwärtige Zeitalter, so ist klar, daß es die Periode der blinden Vernunftherrschaft (die beiden ersten Epochen) hinter sich hat: das Paradies ist verloren, die Autorität gebrochen, die Vernunftautorität herrscht nicht mehr, die Vernunfterkenntnis noch nicht; die Gegenwart fällt daher mit jener mittleren Epoche zusammen, die mit der Autorität auch der Vernunft sich entledigt hat und als der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit erscheint. Die Befreiung von aller Autorität geschieht durch eine zersetzende Kritik, die nichts gelten läßt, als was das eigene Denken deutlich versteht und klärlich begreift: diese Befreiung durch den Begriff macht den Charakter der **Aufklärung**, die den ausgesprochenen Gegensatz zu dem Zeitalter der Autorität bildet, in welchem die positiven Lehr- und Lebenssysteme herrschen, welche blinden Glauben und unbedingten Gehorsam fordern. Aufklärung ist auch die Vernunfterkenntnis (der Geist der nächsten Epoche), aber das Prinzip ihrer Aufklärung ist ein ganz anderes als das der gegenwärtigen. Auf dieses Prinzip kommt es an, auf diese spezifische Differenz der beiden Zeitalter, die im Begriffe der Aufklärung verwandt sind.

[1] Ebendas. Vorl. I. S. 9—15. Vorl. II. S. 17 u. 18. Vorl. V. S. 65.

Sie verhalten sich grundverschieden zu der Vernunft selbst, die das Wesen der Menschheit und deren Gattungszweck ausmacht[1].

In seinem Widerstreben gegen die Vernunftautorität will das gegenwärtige Zeitalter überhaupt nichts gelten lassen, das sich als Gattungszweck, als allgemeine, von der Willkür der einzelnen unabhängige, in ihnen wirksame, über sie mächtige und erhabene Vernunft ausspricht. Gilt der Zweck des Ganzen als das wahrhaft Wirkliche, so sind alle Individuen nur Organe dieses Zwecks, nur Glieder der Menschheit, und das Leben der Menschheit (Vernunft) in Wahrheit ein einiges in sich beruhendes Leben, zu dem sich die Einzelleben als vorübergehende Erscheinungsformen und Modifikationen verhalten. Dies ist es, was die Aufklärung als Vernunftwissenschaft bejaht, dagegen die Aufklärung des gegenwärtigen Zeitalters verneint. In diesem Punkte liegt die Differenz. Daher behält die Denkweise dieses Zeitalters nichts übrig, als was nach Abzug der Gattung und im Gegensatze dazu bleibt: die bloße nackte Individualität, das Interesse der individuellen Selbsterhaltung und des persönlichen Wohlseins, den Verstand für diese Lebenszwecke, für deren Erhaltung und Förderung, d. i. „der gemeine Menschenverstand". Er ist die Seele des gegenwärtigen Zeitalters und seiner Aufklärung. Nichts gilt, als das Begreifliche, nichts ist diesem Verstande begreiflicher als das eigene Wohlsein, als das Nützliche, Wohlfeile, Bequeme. Nur die Erfahrung sagt, was diesen Zwecken dient oder nicht dient; daher gilt die Erfahrung als die einzige Quelle aller Erkenntnis und jede Erkenntnis für nichtig, die über die Erfahrung hinausgeht, vor allem die Systeme der Philosophen, die mit skeptischer Geringschätzung behandelt werden. Sittenlehre und Religion aufklären, heißt sie von allen unnützen Vorstellungen reinigen und in bare Glückseligkeitslehre verwandeln: aus der Moral wird eine Theorie des menschlichen Eigennutzes, aus Gott ein nützliches Wesen, welches unser Wohlsein besorgt, aus der Religion ein notwendiges Ergänzungsmittel der Politik, eine Stütze des gerichtlichen Beweises usf. Auf solche Art wird man den Aberglauben los, der die früheren Zeitalter verdunkelt hat; auf diese sieht man wie aus wolkenloser Höhe herab und bedauert, daß sie so dunkel waren; um so mehr freut man sich der eigenen Klugheit, labt sich an seiner Pfiffigkeit und läßt in diesem behaglichen Selbstgefühle der Eitelkeit und dem kleinlichen Hochmut die Zügel schießen. Was über die gemeinen Lebenszwecke hinausgeht,

[1] Ebendas. Vorl. I. S. 11. Vorl. II. S. 19—21.

gilt als abergläubische Schwärmerei, deren sich der gesunde Menschenverstand entledigt. Die Entleerung von allen Ideen ist das eigentliche Geschäft der gegenwärtigen Aufklärung, diese „leere Freiheit" und „Ausklärung" ist ihr eigentlicher Charakter[1].

3. Das vernunftwidrige und vernunftgemäße Leben.

Nur für seine persönlichen Zwecke leben, heißt für den Vernunftzweck der Gattung nicht leben, also vernunftwidrig leben. „Es gibt nur eine Tugend, die — sich selber als Person zu vergessen, und nur ein Laster, das — an sich selbst zu denken." „Wer auch nur überhaupt an sich als Person denkt, und irgend ein Leben und Sein, und irgendeinen Selbstgenuß begehrt, außer in der Gattung und für die Gattung, der ist im Grunde nur ein gemeiner, kleiner, schlechter und dabei unseliger Mensch"[2]. In und für die Gattung leben, heißt sich in seinen persönlichen Zwecken vergessen, sein Leben an die Ideen setzen, sich aufopfern oder vernunftgemäß leben. Diese Aufopferung, der Grundzug des vernunftgemäßen Lebens, kann uns in dem Bilde eines fremden Lebens entgegentreten, in jenen großen und seltenen Menschen, die für die Menschheit gehandelt und geduldet haben, in dem Beispiele der Religiösen und Heroen. In der Betrachtung solcher Charaktere fühlen wir uns erhoben und verweilen darin mit ästhetischem Wohlgefallen und unwillkürlicher Billigung. Ein solches Leben selbst zu leben ist Seligkeit. Jeder weltgeschichtliche Held ist ein Bild der Aufopferung, ein Werkzeug und lebendiger Ausdruck der Gattung. Man sage nicht, daß große Heldentaten, wie der Eroberungszug Alexanders, aus eitlem Ehrgeiz, in der Rechnung auf den Nachruhm geschehen sind. Der Ruhm, dessen Vorgefühl den Helden begeistert, ist nichts anderes als der Ausspruch der Gattung über den Wert seiner Tat, als der Wert seiner Tat für die Gattung, als das sichere Gefühl, daß er etwas für die Menschheit Wertvolles und darum Ruhmwürdiges tut. Er handelt im Glauben an die Gattung. Er richtet sich nicht nach dem, was die Welt ehrt, — das tut der kleinliche, eigennützige, zur Aufopferung unfähige Ehrgeiz, — sondern das, was die Welt ehrt und ehren soll, richtet sich nach ihm: seine Tat gibt den Maßstab, er schafft die Ehre, die ihm zuteil wird, wie ein Künstler das Ideal schafft. „So erzeuget

[1] Ebendas. Vorl. II. S. 21—23. — [2] Ebendas. Vorl. III. S. 34—40. S. 46 bis 48. Vorl. V. S. 64—66.

nicht der Ehrgeiz große Taten, sondern große Taten erzeugen erst im Gemüte den Glauben an eine Welt, von der man geehrt sein mag"[1].

Selbst tun, was in der Vorstellung als fremdes Bild uns schon erhebt und erquickt, aufgehen in das eine Vernunftleben, eines werden mit dem Zwecke der Gattung, mit der Idee, und als deren Organ handeln: das ist der Lebenszustand, in welchem die Aufopferung aufhört, ein Opfer zu sein, und Genuß wird. Wenn das eigene Selbst völlig in die Idee aufgeht, so ist der Zwiespalt aufgehoben, der die Selbstaufopferung und Selbstverleugnung nötig macht; es gibt kein Selbst mehr, das zu verleugnen wäre, kein Pflichtgebot, das die Selbstverleugnung fordert, kein Leid, keine Störung, keinen Schmerz; das Leben ist lauter Lust und Liebe, es ist der höchste Genuß oder die Seligkeit. Dieses selige Leben, der freie Ausfluß unserer Urtätigkeit, kann sich in verschiedenen Formen äußern, im künstlerischen Schaffen, im Ordnen und Bilden der menschlichen Gesellschaft, im wissenschaftlichen Denken, welches die Welt aus dem Gedanken wiedererzeugt, am höchsten und umfassendsten in der Religion, in dem „Hinströmen aller Tätigkeit und alles Lebens, mit Bewußtsein, in den Einen, unmittelbar empfundenen Urquell des Lebens, die Gottheit. Wem dieses Bewußtsein in seiner Unmittelbarkeit und unerschütterlichen Gewißheit aufgeht, und ihm zur Seele wird alles seines übrigen Wissens, Denkens und Sinnens, der ist eingegangen in den Besitz nie zu trübender Seligkeit". „Was ihm zu tun vorkomme, so beschwerlich es sei, oder so gering und unedel es erscheine — es ist Lebensform jenes Urquells des Lebens in ihm, dessen Ausdruck zu sein seine Seligkeit ausmacht; es ist der Wille Gottes an ihm, dessen Werkzeug zu sein ihn beglückt. Wer in diesem Glauben und in dieser Liebe sein Feld ackert, ist unendlich edler und seliger, als wer ohne diesen Glauben Berge versetzt"[2].

II. Die wissenschaftlichen Zustände des Zeitalters.

1. Der ideenlose Verstand und die Lesegier.

Der Grundbegriff des gegenwärtigen Zeitalters ist klar, er ist bestimmt durch die sittliche Lage der Epoche in dem Entwicklungsgange der Menschheit, er ist erleuchtet durch seinen Gegensatz; dieses sein Gegenteil, das vernunftgemäße Leben, ist zugleich das Ziel des folgenden Zeitalters. Aus dem Grundbegriff folgen die Grundzüge, die sich natürlich

[1] Ebendas. Vorl. III. S. 35. S. 45—48. Vorl. IV. S. 51. — [2] Ebendas. S. 55—63. Besond. S. 60 u. 61.

nur in den Individuen des Zeitalters deutlich und bestimmt ausprägen, welche die eigentlichen „Repräsentanten" desselben sind. Nichts soll gelten, als was der Verstand jedes Individuums klärlich begreift. Wo diese Richtung nicht bloß als Instinkt und dunkles Streben, sondern als bewußte Maxime und Maßstab, wonach alles beurteilt wird, sich kund gibt, da hat das Zeitalter seinen eigentlichen Ausdruck und ist in seinem Element. Dieses zum Prinzip oder zur Maxime erhobene Begreifen, „der Begriff des Begriffes", ist der Grundzug des Zeitalters der alle übrigen beherrscht. Nun ist die Form, in welcher der Begriff herrscht, die Wissenschaft; daher wird die Grundform des Zeitalters, in seiner wissenschaftlichen Verfassung, in der eigentümlichen Art derselben gesucht werden und die Charakteristik der ganzen Epoche von hier ausgehen müssen. Da nun die Gattungszwecke oder Ideen unter dem Gesichtspunkte des gemeinen Menschenverstandes als nichtig und chimärisch erscheinen, so herrschen die empirischen Erfahrungsbegriffe, und nur was durch diese begriffen wird, gilt in der Vorstellung dieses Zeitalters. So entsteht ein leerer und platter Rationalismus, gegen welchen die Epoche selbst reagiert, ohne ihre Grundlage zu verlassen. Es wird nicht etwa ein höherer Standpunkt des Begreifens angestrebt, so weit reicht das Vermögen des Zeitalters nicht, vielmehr beharrt es in der Ansicht, daß der gemeine Verstand leiste, was rationellerweise geleistet werden könne. Aber durch die Leistung nicht befriedigt, richtet sich das Zeitalter gegen den Rationalismus selbst und flüchtet sich in das Unbegreifliche und Unverständliche. Es meint, die Wahrheit zu haben, wenn es die falsche Maxime umkehrt und das Irrationale an die Stelle des Rationalen, das Unbegreifliche an die des Begreiflichen setzt: diese Reaktion des Zeitalters gegen sich selbst ist ebenfalls einer seiner Charakterzüge; die Maxime und ihre Umkehrung sind zwei Prinzipien von gleichem Wert und gleicher Grundlage[1].

Wir nehmen die Maxime erst in ihrer positiven Form und entwickeln daraus zunächst die Geistesart des Zeitalters, die stehende Grundform seiner wissenschaftlichen Verfassung. Ihm fehlt mit den Ideen die wahre Quelle alles energischen, kräftigen, eindringenden und konsequenten Denkens: daher ist es kraftlos und schwach, es kann sich nicht konzentrieren, sondern geht zerstreut von Objekt zu Objekt; es kann sich ebensowenig in einen Gegenstand vertiefen und denselben durchdringen, sondern bleibt überall auf der Oberfläche; es ist unfähig zu einem folgerichtigen Gange

[1] Ebendas. Vorl. V. S. 70–72.

der Gedanken, in welchem ein Begriff notwendig den anderen erzeugt, sondern räsonniert über dieselben Dinge heute so und morgen anders. Ebenso zerstreut, oberflächlich, zusammenhangslos ist die Art seiner Mitteilung. Es hat die Kunst erfunden, die Wissenschaft ohne allen inneren Zusammenhang, in alphabetischer Folge zu lehren. Ohne inneren Zusammenhang gibt es keine Klarheit: daher ist die Klarheit, welche dieses Zeitalter allein zu geben vermag, die unechte und ermüdende Deutlichkeit der Wiederholung. Je öfter etwas wiederholt wird, um so besser muß es nach der Meinung des Zeitalters gefaßt werden ohne alles weitere Nachdenken; daher gelten ihm solche Schriften für klassisch, die zu ihrem Verständnis kein Nachdenken fordern. Anders war es bei den Alten, deren wahrhaft klassische Schriften, wie sie selbst tief durchdacht sind, nur denkend gefaßt werden können. Es ist daher kein Wunder, wenn dieses Zeitalter eine so große Abneigung gegen die klassischen Studien des Altertums empfindet, die ihm als unnütz erscheinen[1].

Eine solche Art des Denkens und Mitteilens muß eine Geistesleere erzeugen, die auch als solche empfunden wird. Das Zeitalter hat und fühlt diese Leere. Das Gefühl der Geistesleere ist die Langeweile. Das Zeitalter ist langweilig in dem doppelten Sinne, daß es Langeweile macht und selbst welche hat; es langweilt sich und möchte dem abhelfen, indem es den Zustand der Leere durch den Witz, die Sandwüsten seines Ernstes durch einige Körnchen Scherz unterbricht. Das Bedürfnis nach Witz ist groß, aber die Kraft ist schwach. Wo sollte auch dieses Zeitalter die Kraft des wirklichen Witzes hernehmen? Es gibt keinen ideenlosen Witz, und das Zeitalter ist ideenlos. Es haßt die Ideen, darum ist seine Liebe zum Witz eine unglückliche Liebe. Der echte Witz ist die Wahrheit (nicht als Glied einer methodischen Entwicklung, sondern) in unmittelbarer Anschaulichkeit, jedem sogleich einleuchtend. Wie die Wahrheit, hat auch der Witz eine positive und negative, eine direkte und indirekte Form. Die negative Form der Wahrheit ist die Verkehrtheit ihres Gegenteils. Wird die Verkehrtheit des Unwahren unmittelbar anschaulich gemacht, so erscheint sie lächerlich: dies ist der negative Witz, die Quelle des Lächerlichen. Der positive Witz ist gleichsam „der Leiter des Lichtes", er läßt die Wahrheit unmittelbar einleuchten: der negative ist „der rächende Blitzstrahl", er zeigt unmittelbar die Nichtigkeit des Unwahren, indem er die Torheit mit einem Schlage erhellt und dadurch vernichtet. Das Zeit-

[1] Ebendas. S. 72—74.

alter sucht den Witz in der Form des Lächerlichen, es möchte alles lächerlich machen, was nicht seiner Meinung ist. Dabei verfährt es ohne allen Witz. Jede andere Meinung ist verkehrt, mithin lächerlich, also muß man sie auslachen: davon ist das Zeitalter als von einer Maxime durchdrungen. Es lacht, nicht aus Witz, sondern weil es seine Maxime so mit sich bringt. Worüber es lacht, muß natürlich lächerlich, also verkehrt sein; so gilt ihm das Lächerliche zuletzt als Probierstein der Wahrheit. Um das Verkehrte anschaulich machen zu können, muß man nicht selbst verkehrt sein. Die Repräsentanten dieses Zeitalters sind zu verkehrt, um witzig sein zu können, sie verhalten sich zum Witz nicht als seine Erzeuger, sondern als sein Gegenstand: nicht sie haben den Witz, sondern der Witz hat sie: sie lachen, wie die Freier der Penelope, „mit fremden Backen"[1].

Aus dem Spiele des gehalt- und zwecklosen Räsonnements macht dieses Zeitalter Ernst, es verwandelt sich in ein stehendes Heerlager formaler Wissenschaft, in welchem der Rang verschieden, die Bewaffnung überall gleich ist. Über alles Mögliche leicht und mit dem Scheine der Fertigkeit räsonnieren zu können, gilt ihm als Geist und Zweck des Geistes, als Zweck der Erziehung, selbst der Volkserziehung. Darum hat es in den Augen dieses Zeitalters einen so großen Wert, seine Meinung zu sagen, und es nimmt die Denkfreiheit so, daß jeder urteilen kann über jedes, auch ohne etwas von der Sache zu verstehen. Wäre die Denkfreiheit durch das Denken bedingt, so wäre ja die Freiheit damit aufgehoben. Gehörig zu meinen, seine Meinung zu sagen, verschiedene Meinungen zu sammeln, ist darum recht eigentlich der Stolz und das Geschäft der Gegenwart. Wer dieses Geschäft am besten versteht und treibt, gilt ihm als Führer. Indessen ist es nicht genug viel zu meinen, wenn jede dieser wertvollen Meinungen mit dem Hauche der Luft weggeweht wird; es ist nötig, sie in dem Andenken der Zeit aufzubewahren und stehend zu machen, sie zu fixieren im stehenden Schwarz auf stehendem Weiß. Man muß daher seine Meinungen drucken und wieder drucken lassen: dadurch unterscheiden sich die geistigen Senatoren vom Volk, die Gelehrten vom Haufen, und das Heerlager der Repräsentanten teilt sich in die zwei Klassen der Schriftsteller und der Leser. Aber es ist nicht genug, Bücher drucken zu lassen, man muß auch Einrichtungen treffen, die es verhindern, daß man sie vergißt, und zugleich überflüssig machen, daß man sie liest. Sind die Bücher gedruckt, so werden sie kompiliert, und die Kompilationen

[1] Ebendas. S. 75—77.

aufgespeichert in fortlaufenden Zeitschriften, Bibliotheken und sogenannten Gelehrtenzeitungen. Was einer gesagt hat, wird wieder gesagt, und da jeder doch eine eigene Meinung haben muß, so wiederholt der Kompilator nicht bloß die Meinungen des anderen, sondern setzt seine eigene hinzu. Das nennt man „rezensieren". Man braucht nur noch diese Rezensionen zu lesen, um sich auf der Höhe der Zeit zu halten, und hat nun nicht weiter nötig, die Bücher zu lesen[1].

Im übrigen liest das Zeitalter, wie es schreibt; die Leser sind wie die Schriftsteller, sie konsumieren, was diese produzieren, und mit derselben Sinnesart. Das Zeitalter ist ebenso leseselig, wie es schreib- und druckselig ist. Schon das bloße Druckenlassen hat in seinen Augen einen großen Wert, ebenso das bloße Lesen. Die Schriften gelten ihm nicht als Bildungsmittel, sondern als Lesefutter. Man liest, nicht um zu lernen, zu denken, sich geistig befruchten zu lassen, sondern um zu lesen: es wird fortgelesen ohne Anhalt, alles mögliche durcheinander, in der Absicht, den Geist zu zerstreuen, von der Anstrengung des eigenen Denkens zu entbinden und in eine Art angenehmen Schlummer zu wiegen. Diese Absicht wird auch glücklich erreicht. Ein solches Lesen, wie es als Mode des Zeitalters herrscht, wirkt nicht bildend, sondern betäubend, dem Tabakrauchen vergleichbar. Wer es dazu gebracht hat, völlig zwecklos zu lesen und gar nichts dabei zu denken, ist „der reine Leser", der sich zur Literatur verhält wie der Türke zum Opium. Die Geistesschwächung ist das unausbleibliche Resultat. Die Gewohnheit des gedankenlosen Lesens erzeugt die Unfähigkeit, den Geist anzuspannen und einen strengen Ideenzusammenhang zu fassen, am wenigsten in mündlicher Mitteilung. Um den Geist zu stärken, wird es daher nötig sein, die mündliche Mitteilung wieder zu erneuern und die Alleinherrschaft der schriftlichen durch die Wirksamkeit des unmittelbar lebendigen Wortes zu beschränken[2].

2. Die Ursachen und die Abhilfe des Übels.

Man sage nicht, daß dieser Kultus des Buchstabens, diese Wertachtung des Schreibens und Lesens keineswegs ein besonderer Zug des gegenwärtigen Zeitalters und überhaupt keine verächtliche Sache sei.

[1] Ebendas. Vorl. VI. S. 78—89. So oft Fichte konnte, hat er das gewöhnliche Rezensentenhandwerk in seiner Nichtigkeit entblößt und mit gerechter Verachtung behandelt. Man vgl. die Schrift über Nicolai. S. oben S. 532 u. 533, die X. Vorlesung über das Wesen des Gelehrten. S. oben S. 500 flgd. — [2] Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Vorl. VI. S. 87—90.

Weder ist es gut, daß es so ist, noch ist es immer so gewesen; es ist mit der Zeit so geworden und hat in der Gegenwart den Kulminationspunkt erreicht. In den klassischen Zeiten des Altertums wurde weniger geschrieben, und die schriftliche Rede galt als das Abbild der mündlichen. Mit dem Christentume erst erwachte das Interesse der allgemeinen Bildung; mit der paulinischen Fassung des Christentums wurde zu einer dialektischen, disputatorischen Behandlung des Glaubens der Grund gelegt, zu theologischen Begriffsauseinandersetzungen und dogmatischen Streitigkeiten, für welche die Schrift ein unentbehrliches Mittel war; die Kirche zwar zügelte und beherrschte im Interesse der Glaubenseinheit den Gebrauch und die Geltung der Schrift (Bibel), aber die Kirchenreformation löste die Fessel und erhob das geschriebene Wort zu einem unfehlbaren Ansehen und das geschriebene Buch zum Entscheidungsgrunde aller Wahrheit. Hatte die Schrift bis dahin als Religionsmittel gegolten, so galt sie jetzt als Religionsgrund; infolge des Protestantismus und der Bibelübersetzung in die Volkssprachen wurde das Bibellesen zu einer Art Kultus, zur Religionsübung, zum Mittel der Seligkeit, Lesenkönnen zur Bedingung des Glaubens. Und so ist erst durch die Reformation der Buchstabe und mit ihm das Lesen und Schreiben zu einem Ansehen gekommen, daß nicht bloß alle menschliche Geistesbildung, sondern sogar das menschliche Heil selbst davon abhängig erscheint. Wurde die Bibel von jedermann gelesen, so mußte sie bald auch für jedermann erklärt werden; die sogenannte natürliche Bibelerklärung der Deisten, welche die Lockesche Philosophie („das allerschlechteste philosophische System", wie Fichte es nennt) zur Richtschnur nahmen, machte sich Bahn, und das Räsonnement, das Meinen, Schreiben, Druckenlassen usf. hatte kein Ende. Immer breiter, flacher und seichter wurde das Schrifttum, und zuletzt kam, wie es nicht anders sein konnte, jene Geistessündflut, die das gegenwärtige Zeitalter überschwemmt hat.

Die Übel liegen am Tage. Was die Wissenschaft durch Verflachung und Aushöhlung bis zur leeren Form verschuldet hat, kann nur die Wissenschaft heilen, indem sie sich vertieft, aus ihrer wahren Quelle erneut und mit ihrem echten Inhalte erfüllt. Diese Reform der Wissenschaft ist die Aufgabe und das Ziel des folgenden Zeitalters. Erst auf der Grundlage der Vernunftwissenschaft wird es im Reiche des Wissens einen geordneten und sicheren Fortschritt geben und die Literatur, wie die Lektüre, nicht mehr zerstreuend, sondern bildend wirken; erst dann wird man auch imstande sein, Literaturzeitungen richtig zu schreiben und so einzurichten,

daß sie den wissenschaftlichen Zustand des jedesmaligen Zeitpunktes einleuchtend darstellen und wirkliche Jahrbücher des wissenschaftlichen und künstlerischen Geistes der Zeit sind[1].

3. Die Schwärmerei als das Gegenteil der Zeitaufklärung.

Unmöglich kann das Zeitalter in den flachen Rationalismus seiner Begriffe mit voller Befriedigung aufgehen. In dem Gefühl seiner Leere liegt schon die Nichtbefriedigung und der Antrieb zu einer Reaktion gegen sich selbst, die dem herrschenden Zuge, der nichts als das Begreifliche anerkennen will, dadurch die Spitze zu bieten sucht, daß sie das Unbegreifliche zur Geltung bringt. Das ist keine Erhebung über das Niveau der Zeit, sondern einfach dessen Kehrseite, eine Geistesrichtung, die aus der Wurzel des Zeitalters, aus dem Gefühl seiner Leere, aus seiner Sucht nach Neuem hervorgeht: das ebenbürtige Gegenteil seines Rationalismus, beide sind Zwillingsgeburten aus demselben Schoße. Es ist nicht Aberglaube, auch nicht ein religiöses oder theologisches Bedürfnis, das hier dem Unbegreiflichen das Wort redet, sondern es ist der Verstand des Zeitalters selbst, der die herrschende Maxime umkehrt und das Irrationale zur philosophischen Maxime, zum Prinzip des Räsonnements macht. Das Irrationale ist hier ein Erdachtes, ein Gedanke, der über die gewöhnliche Erfahrung hinaus- aber nicht bis zur Klarheit der Idee fortgeht, also unklar ist und bleibt. Dieser Flug ins Unklare ist der Charakter der S c h w ä r m e r e i. Wenn das Denken sich von der gemeinen Begierde freimacht und aus eigener Kraft tätig ist, so kann es aus zwei verschiedenen Gegenden der menschlichen Natur hervorgehen, entweder aus der sinnlichen Individualität oder aus der Gattung: im letzteren Falle ist es das vernunftgemäße Denken, welches sich praktisch und theoretisch betätigt, seine theoretische Form ist die Vernunftwissenschaft oder die echte Spekulation. Die Schwärmerei dagegen entspringt aus der sinnlichen Individualität, sie ist ihrer Natur nach nicht praktisch, sondern bloß theoretisch, sie will spekulativ sein, sie ist unechte Spekulation, die sich zur echten verhält wie die Karikatur zum Ideal. Der Grund und Boden der sinnlichen Individualität ist die Natur; an diesem haftet jene unechte Spekulation und nimmt daher notwendig die Richtung auf die sinnliche Natur: so wird die spekulative Schwärmerei eine Art N a t u r p h i l o s o p h i e und kann in keine andere Form eingehen. Unfähig, ihre unklaren Gedanken

[1] Ebendas. Vorl. VII. S. 96—111.

zu begründen, gibt sie keine Beweise, sondern verweist statt der Gründe jeden an das Vermögen, womit sie schwärmt, und nennt dasselbe „intellektuelle Anschauung". Sie ist weder Philosophie noch Naturwissenschaft: diese gründet sich auf Beobachtung und Experiment, jene dagegen setzt an die Stelle des naturkundigen Experiments den naturunkundigen Einfall und phantasiert die Natur, statt sie zu studieren. Bloße Einfälle können ebensowenig in das Innere der Natur eindringen, als der bloße Wille und die Beschwörungsformeln imstande sind, einen Zwang auf die äußere Wirksamkeit der Naturkräfte auszuüben. Beides ist Zauberei. Diese aus Schwärmerei und unechter Spekulation gemachte Naturphilosophie möchte theoretisch zaubern und durch Einfälle und Phantasie Naturerkenntnis hervorbringen. Sie kann es nicht, das Zeitalter ist in seiner Schwärmerei ebenso ohnmächtig, wie in seinem Aufklärungsdünkel[1].

Fünftes Kapitel.

Fortsetzung. Der gesellschaftliche und religiöse Zustand des Zeitalters.

I. Die Geschichte als Erziehung der Menschheit.

1. Die Aufgabe der Geschichte.

Die gesellschaftlichen Zustände eines Zeitalters sind durch die staatlichen Ordnungen bedingt und diese durch den Staatszweck, den sie verwirklichen, und welcher selbst in seinen verschiedenen Fassungen von der Einsicht und der Entwicklungsstufe des gesamten Zeitbewußtseins abhängt. Wir haben in dem wissenschaftlichen Zustande der Gegenwart

[1] Ebendas. Vorl. VIII. S. 111—128. Die ganze Vorlesung zielt, ohne den Namen zu nennen, auf Schelling und dessen Naturphilosophie. In Übereinstimmung damit heißt es in den Vorträgen über das Wesen des Gelehrten: „Lassen Sie sich darum ja nicht blenden oder irre machen durch eine Philosophie, die sich selbst den Namen der Naturphilosophie beilegt, und welche alle bisherige Philosophie dadurch zu übertreffen glaubt, daß sie die Natur zum Absoluten zu machen, und sie zu vergöttern strebt." „Jene Philosophie ist daher — weit entfernt, ein Vorschritt zur Wahrheit zu sein, lediglich ein Rückschritt zu dem alten und verbreitetsten Irrtum." S. W. Abt. III. Bd. I. S. 363 flgd. S. oben Buch III. Kap. XVI. S. 498 — Vgl. dieses Werk. Bd. VII. 3. Aufl. Buch I. Kap. XI. S. 143.

das herrschende Zeitbewußtsein kennen gelernt und jetzt von diesem Gesichtspunkte aus die Grundzüge der vorhandenen Gesellschaftszustände, den Charakter des gegenwärtigen Staatslebens zu schildern. Der heutige Kulturstaat bildet eine bestimmte Stufe in der menschlichen Staatsentwicklung überhaupt. Um den Charakter desselben zu erkennen, müssen wir aus dem Grundbegriffe des Staates seine Formen und Entwicklungsstufen ableiten, und da der Staat als solcher ein Produkt der Menschengeschichte ist, so können wir seinen Ursprung nur aus dem Wesen der letzteren richtig beurteilen. Daher ist der Begriff der Geschichte die erste und der des Staates die zweite zu lösende Vorfrage, um den gesellschaftlichen Zustand des gegenwärtigen Zeitalters philosophisch zu fassen.

Alle Geschichte ist Entwicklung des Bewußtseins oder des Wissens, eine fortschreitende Zeitreihe, deren Erfüllung die fortschreitende Erkenntnis ausmacht. Wäre die Einsicht von vornherein absolut, so bedüfte sie keiner Entwicklung; würde sie je absolut, so bedürfte sie keines weiteren Fortschritts: in dem ersten Falle könnte die Entwicklung gar nicht anfangen, im zweiten müßte sie irgendwo enden, in beiden wäre sie und mit ihr die Geschichte selbst aufgehoben. Der Begriff der Geschichte fordert daher eine ewige Aufgabe des Bewußtseins, einen Gegenstand der Erkenntnis, der nie aufhört ein solcher zu sein, der stets den Charakter des Gesetzten und Gegebenen behält und darum im Wege fortwährender Erfahrung erkannt sein will. Die Vorstellung oder das Bewußtsein dieses Gegenstandes ist und bleibt empirisch und spaltet sich deshalb in die Mannigfaltigkeit der Individuen und Personen. Jene ewige Aufgabe aber würde keinen Sinn haben, wenn ihre Lösung unmöglich wäre, vielmehr ist dieselbe absolut notwendig: sie besteht im *Wissen*, in dem Wissen, welches keiner Entwicklung bedarf, sondern alles Entstehen und Vergehen und damit alle Veränderung von sich ausschließt, d. h. in dem *absoluten Wissen*, welches gleich ist dem ewigen, wandellosen, schlechthin notwendigen *Sein*. Dieses Sein ist *Gott*. Gottes Sein und Wissen sind identisch, alles andere ist Entwicklung des Wissens, Abbild Gottes, ewige Entwicklung, zu der zwei Bedingungen nötig sind: 1. ein Erkenntnisobjekt, welches nie aufhört als gegebenes zu erscheinen (stehendes Objekt zu sein), d. i. die Welt als *Natur*, und 2. ein Erkenntnissubjekt, welches nie aufhört sich als empirisches Bewußtsein zu verhalten, d. i. die *Menschheit* in der Mannigfaltigkeit der Individuen und Personen. „So gewiß daher Wissen ist — und dieses ist, so gewiß Gott ist; denn es ist selber sein Dasein — so gewiß ist eine Menschheit, und zwar

als ein Menschengeschlecht von Mehreren." Das Leben der Menschheit ist Entwicklung; Inhalt und Aufgabe dieser Entwicklung ist die Menschheit als Gattung, die Selbstverwirklichung der Vernunft, deren Ziel darin besteht, daß sich das gesamte menschliche Leben mit Freiheit zu einem Ausdrucke der Vernunft gestaltet: diese Entwicklung ist die Geschichte des Menschengeschlechts, dieser Begriff erleuchtet mit dem Ziele der Geschichte zugleich deren Ursprung[1].

2. Der Ursprung der Geschichte.

Was aus einem notwendigen Begriffe folgt, ist selbst notwendig. Den Charakter einer solchen Notwendigkeit haben einzelne Begebenheiten in der Besonderheit ihrer Umstände niemals, sie können daher auch nie a pirori deduziert, sondern nur, soweit sie erweislich sind, von der Erfahrung ausgemacht werden. Was den Ursprung der Geschichte betrifft, so gibt es hier keine erweislichen Fakta. Was darüber in der Form von Begebenheiten erzählt wird, ist erdichtet oder mythisch. Wollte die Philosophie die allgemeinen Bedingungen der Geschichte überhaupt als eine Reihe einzelner Begebenheiten deduzieren, so würde sie eine Urgeschichte erdichten und auf einen ähnlichen Irrweg geraten als jene Naturphilosophie, von der früher die Rede war. Die Frage geht auf die Möglichkeit der Geschichte als solcher, abgesehen von der besonderen Art und Weise, wie sich die zur Geschichte notwendigen Bedingungen in einzelnen Begebenheiten verwirklicht haben. Nun ist klar, daß unmöglich im Anfange der Entwicklung schon sein konnte, was erst als Ziel erreicht werden soll: die Herrschaft der Vernunft in der Form der Freiheit. Es ist ebenso klar, daß aus der Vernunftlosigkeit niemals die Vernunft hervorgehen kann; daher sind wir genötigt, in der Menschheit irgendwo einen Urstand anzunehmen, in welchem die Vernunft nicht als Freiheit, sondern als Instinkt oder Naturgesetz herrschte, in welchem sie nicht das Produkt der Arbeit und Wissenschaft, sondern gleichsam der paradiesische Zustand eines glücklich begabten, in allen Lebensäußerungen vernunftgemäßen, im Urbesitz und Genuß der Kultur befindlichen „Normalvolkes" war.

Aber die Ausbildung der Vernunft ist Zweck der menschlichen Entwicklung. Wäre die ganze Menschheit von vornherein schon im Zustande

[1] Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Vorl. IX. S. W. Abt. III. Bd. II. S. 128—133.

der Vernunftkultur, so würde der Zweck der Entwicklung und damit diese selbst aufgehoben sein. Unmöglich kann daher das Normalvolk die ganze Menschheit umfassen. Vielmehr sind wir genötigt, diesem die übrige Menschheit in einem Urstande entgegenzusetzen, der nicht das Vermögen der Vernunft, aber deren Bildung ebenso völlig entbehrt, als das Normalvolk sie hat: d. i. der Zustand wilder, über den Erdboden zerstreuter Völker. Die Geschichte selbst kann erst da beginnen, wo der vorhandene Lebenszustand in seiner Gleichförmigkeit unterbrochen wird und etwas Neues eintritt. Der isolierte Zustand eines Normalvolkes ist und bleibt in seiner Art ebenso gleichförmig, als der isolierte Zustand der Wildheit: beide Urstände der Menschheit sind geschichtslos und darum vorgeschichtlich. Die Geschichte nimmt ihren Anfang, wenn jene beiden Urformen der Menschheit sich berühren und mischen, wenn das Normalvolk sich über die Sitze der Unkultur zerstreut und der Konflikt zwischen Kultur und Wildheit anhebt. Mit diesem Konflikt entsteht die Geschichte, der Prozeß der Entwicklung, die allmähliche Kultivierung der Menschheit; erst jetzt bilden sich gesellige und staatliche Ordnungen, deren Aufgabe darin besteht, den Begriff des vernunftgemäßen oder absoluten Staates zu verwirklichen[1].

Diese Annahme eines Normalvolkes (absolute Kultur), wilder Völker (absolute Unkultur) und der Mischung beider, welche nach Fichte der Ursprung der Geschichte fordert, läßt sich leicht aus einem in der Wissenschaftslehre einheimischen Gesichtspunkte erklären. Schon die Rechtslehre hatte gezeigt, daß die menschliche Freiheit, um sich in Tätigkeit zu setzen, der Aufforderung von außen bedurfte. Geschichte ist Entwicklung zur Freiheit, eine solche Entwicklung ist Erziehung, und zu dieser sind zwei Bedingungen nötig: Erzieher und Zöglinge. Soll die Geschichte eine Erziehung des Menschengeschlechts sein, so sind in der Menschheit selbst zwei vorgeschichtliche Urzustände notwendig: ein erziehender oder zur Erziehung fähiger Stand im Besitze der Bildung und ein erziehungsbedürftiger ohne alle Bildung: jener ist das Normalvolk, dieser die wilden Völker.

II. Die Entwicklungsstufen des Staates.

Soll in der Entwicklung oder Geschichte des Menschengeschlechts der Gattungszweck der Menschheit verwirklicht werden, so müssen alle individuellen Kräfte dem letzteren dienen und auf ihn gerichtet sein; es

[1] Ebendas. Vorl. IX. S. 133—136.

muß eine Anstalt geben, welche die Individuen nötigt, mit allen ihren Kräften diese Richtung zu nehmen, auch ohne daß in ihrer Einsicht und in ihrem Willen jener Zweck selbst gegenwärtig ist. Sie müssen dem Zwecke dienen, um ihn zu wollen, um ihn erkennen und selbsttätig ergreifen zu lernen. Diese Anstalt ist der Staat. Daraus erhellt sein Begriff: er vereinigt die Individuen unter einem gemeinschaftlichen Zweck und macht sie dadurch zu einem geschlossenen Ganzen, zu wirklichen Repräsentanten der Gattung. Im Staatszweck, als der gemeinschaftlichen die einzelnen beherrschenden Idee, ist der Form nach der Gattungszweck gegenwärtig. Der Staat ist der wirkliche Ausdruck der Gattung. Eben deshalb müssen sich die einzelnen zum Staatszweck verhalten, wie sie sich zum Gattungszweck verhalten sollen: sie sollen nur die Organe oder die dienenden Werkzeuge der Gattung sein. Darum liegt es im Begriffe des Staats, daß er alle Individuen auf gleiche Weise für seinen Zweck in Anspruch nimmt, alle Kräfte jedes einzelnen Individuums, d. h. er nimmt alle ganz in denselben Anspruch, er fordert im Dienste des Ganzen die Anstrengung aller Kräfte ohne Ausnahme. Wozu diente auch irgend eine Kraft im Staate, wenn sie dem Staate nicht diente? Der Zweck des isolierten Individuums ist Genuß, der Zweck der Gattung ist Kultur. Was dem Staatszweck nicht dient, dient nicht zum Kulturzwecke, zur Bildung des Ganzen, auch nicht zur individuellen Selbstbildung, sondern wuchert aus in Barbarei[1]. Die Form alles staatlichen Lebens besteht demnach in der Unterordnung oder Unterwerfung der einzelnen unter das Ganze, unter den Staatszweck, unter alle. Diese Form hat zwei Fälle: entweder sind alle unterworfen oder nicht. Im zweiten Fall sind einige nicht unterworfen, sondern herrschen, die anderen werden beherrscht. Der erste Fall hat eine zweifache Möglichkeit: alle sind allen entweder auf gleiche oder nicht auf gleiche Weise unterworfen. Nicht auf gleiche Weise: jeder hat seine ihm eigene Rechtssphäre, die der andere nicht stören darf; diese Rechtsgebiete selbst sind an Umfang und Macht sehr verschieden, jeder ist berechtigt und jeder ist Untertan, nur der eine mehr, der andere weniger. Hier ist Gleichheit des Rechts, aber nicht Gleichheit der Rechte. Diese existiert erst da, wo alle auf gleiche Weise allen unterworfen sind. Es gibt demnach drei Hauptformen der staatlichen Ordnung: 1. die Unterwerfung ist nicht allgemein, 2. die Unterwerfung ist allgemein, aber ungleich, 3. die Unterwerfung ist allgemein und gleich. Nach dem Grade

[1] Ebendas. Vorl. X. S. 143—148.

der Rechtsgleichheit geschätzt, ist die erste Form die niedrigste, die dritte die höchste Stufe in der Entwicklung des vernunftgemäßen Staates. So sind mit dem Begriffe des Staates die möglichen Formen und Entwicklungsstufen desselben gegeben[1].

Der Grad der Rechtsgleichheit bedingt den Grad der bürgerlichen Freiheit. Man kann persönliche Freiheit haben ohne bürgerliche, diese ist die rechtlich (durch Verfassung) gesicherte: sie existiert auf der niedrigsten Stufe der Staatsordnung gar nicht, auf der mittleren in ungleichem Maße, auf der höchsten in vollem. Von der bürgerlichen Freiheit ist die politische zu unterscheiden: jene liegt in der ausnahmslosen Unterordnung aller unter den Staatszweck, diese besteht in der Bestimmung des Staatszwecks nach eigenem Ermessen. Den Zweck bestimmen heißt den Staat machen oder regieren. Nur die Regierenden sind politisch frei. Es ist nötig, daß alle Staatsglieder Bürger, d. h. dem Staatszweck auf gleiche Weise unterworfen sind; es ist nicht nötig, daß alle Regenten sind; der leitende Willen kann bei allen, bei einigen, bei einem sein: demgemäß unterscheiden sich die Regierungsverfassungen oder Verwaltungsarten des Staates, deren Verschiedenheit der bürgerlichen Gleichheit keinen Eintrag tut. Sind alle politisch frei, „so ist jeder ganz souverän und ganz untertan."

Vergleichen wir mit jenen drei Hauptformen der Staatsentwicklung und des menschlichen Rechtsbewußtseins die Verfassung des gegenwärtigen Staates in seinem höchsten Kulturstande, so läßt sich voraussagen, daß er nach der dritten Stufe strebt und sich auf der zweiten befindet: er steht auf dem Übergange zur Verwirklichung des absoluten Staates, schon mit dem anbrechenden Bewußtsein dieser Aufgabe. Um die politischen Grundzüge der Gegenwart in ihrem Zustande und ihrem Streben genauer zu erkennen, müssen wir sehen, auf welchem geschichtlichen Wege sich der Charakter des modernen Kulturstaates ausgebildet hat[2].

Je weiter die Entwicklung des Staates fortschreitet, um so inniger durchdringen sich in derselben Aufgabe der Staatszweck und Gattungszweck der Menschheit, um so deutlicher und bestimmter entfaltet sich auch das Bewußtsein der Übereinstimmung beider. Es wird daher in den Anfängen der Entwicklung weder der Staatszweck den Gattungszweck (obwohl derselbe stets in ihm gegenwärtig ist) vollkommen ausdrücken, noch auch das klare Bewußtsein vorhanden sein, daß es sich im Staate

[1] Ebendas. S. 148—152. — [2] Ebendas. Vorl. X. S. 152—156.

um die Verwirklichung und Herrschaft der menschlichen Gattungszwecke handelt. Und da der Staatszweck in Wahrheit der Gattungszweck ist, so wird sich der Staat in der Menschheit zunächst ohne deutliches Bewußtsein seines wahren Zweckes ausbilden, er wird nach dem Naturgesetze des Daseins vor allem auf seine Selbsterhaltung bedacht sein, und indem er alles tut, um seinen Beistand nach außen und innen zu sichern, wird er nach dem Naturgesetze der menschlichen Entwicklung zugleich die Zwecke der Gattung befördern. Der Gattungszweck ist durch das Naturgesetz an den Staatszweck gebunden und entwickelt sich daher notwendig und absichtslos mit diesem. Es liegt im Interesse des Staates und seiner Selbsterhaltung, durch Vereinigung, Zusammenwirkung, Ausbildung der menschlichen Kräfte die Herrschaft über die Natur zu gewinnen, die mechanischen Künste nach allen Richtungen zu vervollkommnen und bis zum Aufblühen der ästhetischen Kunst zu veredeln, die Kultur zu erhöhen und die wilden Völker zu kultivieren: dies alles tut er in seinem Interesse, bloß auf die eigenen Zwecke bedacht, und befördert dadurch zugleich die Gattungszwecke der Menschheit, ohne sich derselben als seiner Aufgabe bewußt zu sein. Notwendig strebt der Staat nach vollkommener äußerer Sicherheit, die erst in dem Zustande des wirklichen, d. h. ewigen Friedens erreicht wird[1].

1. Die Reiche des Altertums.

Das allererste Ziel des Staates ist die Kultivierung der Wilden, die Herrschaft des Kulturvolkes (einer Masse des Normalvolkes) über die ungebildeten Völker, die es sich unterwirft, die Errichtung eines Völker- und Weltreiches unter der erziehenden Herrschaft eines Kulturvolkes, die Ausbildung einer Staatsform, die ihrer ganzen Anlage nach keine andere Verfassung haben kann, als die der einseitigen Unterwerfung, der Ausschließung aller Rechtsgleichheit, aller bürgerlichen Freiheit: die Form der Despotie, wie sie sich in den asiatischen Weltreichen geschichtlich darstellt[2].

Von hier aus entwickelt sich eine zweite höhere Staatsform. Es ist nicht mehr ein Volk, welches Völker unterwirft, kultiviert, beherrscht und auf diese Weise große Reiche gründet, sondern es sind einzelne Abkömmlinge des Kulturvolkes, welche auswandern, Kolonien bilden, die

[1] Ebendas. Vorl. XI. S. 156—165. — [2] Ebendas. Vorl. XII. S. 171—176.

eingeborenen Wilden kultivieren, Herrscher kleiner Staaten und auf diese Weise Gründer mehrerer kleiner Königreiche werden. In dem geschlossenen Umfange einer solchen kleinen politischen Gemeinschaft kann unmöglich die despotische Herrschaft auf die Dauer bestehen, hier muß sich die Individualität und Einzelbeständigkeit zur Geltung bringen, der Rechtssinn entwickeln, der Rechtsstaat und mit ihm die republikanische Staatsform entstehen: die bürgerliche Freiheit in der Gleichheit des Rechtes (jeder ist berechtigt), noch nicht in der Gleichheit der Rechte (nicht alle sind gleichberechtigt oder gleichvermögend). Die Gemeinschaft der Abstammung und der Interessen vereinigt die Staaten in der Form eines Bundes: es entsteht eine föderative Völkerrepublik. So entwickelt sich die zweite Staatsform, der Staat der relativen Rechtsgleichheit, in den griechischen Völkern[1].

Es ist die Aufgabe des Rechtsstaates, welcher zugleich der höchst entwickelte Kulturstaat ist, ein Weltreich zu werden, das die Völker des geschichtlichen Altertums in sich vereinigt. Diese Aufgabe löst der römische Staat, in seiner Voraussetzung durch griechisch-italische Kolonien, in seiner Entstehung durch die Mischung zweier Volkselemente bedingt, von denen das eine als das höher kultivierte und einseitig herrschende dem anderen gegenübersteht als dem rohen und einseitig unterworfenen. Aus diesen Bedingungen entwickelt sich eine aristokratische Staatsverfassung zuerst in der Form des Königtums, dann in der der Republik; aus dem fortdauernden inneren Konflikte der beiden Volksstände, dem Rechtsstreite der Patrizier und Plebejer, gestaltet sich in allmählicher Ausbildung der römische Rechtsstaat, der, nach außen in fortwährendem kriegerischem Wachstume begriffen, sich zu einem Kulturreiche ausdehnt, welches die Völker der Welt in sich vereinigt. Dieser Staat repräsentiert die Menschheit ,noch in der Form relativer Rechtsgleichheit, noch nicht in der Anerkennung, daß die Menschen als solche gleich sind: ihm fehlt die Einsicht in den wahren Grund der absoluten menschlichen Gleichheit, die Einsicht, daß die Menschheit in ihrem Grunde ein Wesen ist göttlichen Ursprungs und göttlicher Bestimmung, selbst eine Erscheinung und Offenbarung göttlichen Lebens. Diese Einsicht ist religiös, unter allen religiösen Vorstellungen die einzige, die fähig und berufen ist, Weltreligion zu werden und die Menschheit auf die höchste Stufe auch ihrer staatlichen Bildung

[1] Ebendas. S. 176—178.

zu erheben. Das römische Weltreich kann diese Weltreligion aus seinen eigenen Kulturbedingungen nicht erzeugen; es empfängt sie von Asien in der Form des Christentums[1].

2. Das christliche Mittelalter.

Mit dem Christentum tritt ein neues Prinzip in die Weltgeschichte, eine neue Zeit, die noch bei weitem nicht geschlossen ist. Es handelt sich um die Verwirklichung dieses Prinzips und zunächst um die Art seiner Fassung. Man muß die absolute Verwirklichung von der relativen, die absolute Fassung von der beschränkten wohl unterscheiden: die erste ergreift das Christentum in seiner ewigen Wahrheit, die zweite nimmt es vom Standpunkte der Zeitvorstellungen und Zeitverhältnisse, unter denen es auftritt, und vermischt darum die christliche Idee mit Elementen jüdischer und heidnischer Art, die nicht zu seinem wahren Wesen gehören. Die Menschheit als ein einiges Wesen, als ein einiges Leben göttlicher Abkunft und Bestimmung, dieses eine Leben als Erscheinung und Ausdruck des göttlichen Lebens selbst, diese wirkliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist der Kern und Mittelpunkt des wahrhaft christlichen Glaubens, das neue und ewige Prinzip dieser Religion. Damit ist die Zweiheit, der Dualismus des Göttlichen und Menschlichen, die relative Selbständigkeit beider Seiten aufgehoben. Nur unter der Voraussetzung einer solchen Zweiheit kann von einem Verhältnis, von einem Bunde, von einem neuen Bunde zwischen Gott und Menschheit geredet werden: dies ist die beschränkte, noch unfreie, von dem Geiste des Judentums innerlich noch nicht völlig abgelöste Auffassung des Christentums. In der absoluten Fassung gilt es als die enthüllte, offenbar gewordene Einheit des Göttlichen und Menschlichen, in der beschränkten gilt es nur als ein neuer Bund beider, welche darum in Wahrheit nicht eines sind, sondern zwei. Die Unterscheidung dieser beiden Auffassungen des christlichen Glaubens ist für Fichtes Religionslehre und deren Verhältnis zum Christentum durchaus maßgebend: er selbst weiß sich im völligen Einverständnis mit der ersten und im Gegensatz zu der zweiten, er hatte beide schon früher als „die johanneische“ und „die paulinische“ unterschieden, welche letztere ihm deshalb als eine Mischung jüdischer und christlicher Vorstellungsweisen galt[2].

[1] Ebendas. S. 178—185. — [2] Ebendas. Vorl. XIII. S. 185—191. Vgl. Vorl. VII. S. 97—100.

Wird das Christentum ein (neuer) Bund zwischen Gott und Menschheit, so erscheint die letztere als das mit Gott zu verknüpfende oder zu versöhnende Glied. Diese Versöhnung besteht in der Entsündigung, welche durch Gnadenmittel oder Sakramente bewirkt wird, deren Verwalter dem christlichen Volke als die Priester gegenüber stehen, die ihm das Heil vermitteln. So wird die christliche Religion ein mystischer Entsündigungs- und Sakramentsglaube, der sich in der Priesterherrschaft, in der hierarchisch gegliederten Kirche ausprägt, die das schon verfallende römische Weltreich nicht mehr retten und innerlich aufrichten, sondern, selbst von den abgelebten religiösen Formen mitergriffen, den Untergang desselben nur beschleunigen kann.

Die lebendige Fortbildung des Christentums bedarf neuer geistesfrischer Völker, welche die Kirche bekehrt, die aber bei der Einfachheit ihrer ursprünglichen Religion, ihrer Sitten und Rechtszustände, bei ihrer natürlichen, auf die Geltung der Person gegründeten Rechts- und Freiheitsliebe, sich keineswegs blind unterwerfen und ihrer Selbständigkeit berauben lassen. Dies gilt insbesondere von den germanischen Völkern. Es entsteht kein Weltreich, wie die asiatischen oder das römische war, sondern eine Reihe neuer, christlicher Staaten, die nach gegenseitiger Unabhängigkeit streben und nur den religiösen Vereinigungspunkt des gemeinsamen Glaubens und der gemeinsamen Anerkennung der Kirche als ihrer geistlichen Zentralmacht haben. So wird in diesem neuen, christlich-germanischen Staatensysteme die Kirche selbst eine politisch-geistliche Zentralgewalt, welche die völkerrechtlichen Verhältnisse überwacht, beaufsichtigt und die Selbständigkeit der Staaten, die ihrem eigenen Machtinteresse dient, bevormundet. Unter dieser Bevormundung vereinigt der gemeinsame Glaube die christlichen Völker des Abendlandes nach außen in dem gemeinsamen Kampfe gegen den Islam. Das Mittelalter findet in den Kreuzzügen seinen heroischen Ausdruck, in dieser „ewig denkwürdigen Kraftäußerung eines christlichen Ganzen, als christlichen Ganzen“[1].

3. Die Reformation und die neuen Staatsordnungen.

Der politische Kampf um die Selbständigkeit besteht nicht bloß zwischen den christlichen Völkern und Staaten, sondern auch im Innern der Staaten selbst zwischen den Elementen, die ihren Bestand ausmachen,

[1] Ebendas. Vorl. XIII. S. 191—198.

den Lehnsherren und Vasallen, auf deren Verhältnis der mittelalterliche Feudalstaat beruht. Der Kampf beider endet auf doppelte Weise: entweder mit dem Siege des Herrschers, der die nach Unabhängigkeit ringenden Vasallen unterwirft wie in Frankreich, oder mit dem Siege der Vasallen, die sich freimachen und selbständige Herrscher werden wie in Deutschland. Die Kirche im Interesse ihrer eigenen politisch-geistlichen Zentralmacht sucht nach außen die gegenseitige Unabhängigkeit der Staaten, nach innen den Kampf der Lehnsherren und Vasallen zu erhalten. Das Ende dieses Kampfes hat in seinen Folgen notwendig einen vernichtenden Einfluß auf die Stellung und politische Gewalt der kirchlichen Zentralmacht. Gegen ihre geistliche Gewalt und Glaubensbevormundung erhebt sich aus der Tiefe des germanischen Geistes der Kampf um die religiöse Selbständigkeit. Das Ende des Feudalstaates und die Anfänge der Reformation greifen ineinander, und das politische Macht- und Unabhängigkeitsinteresse auf seiten des Staates geht Hand in Hand mit dem religiösen Freiheitsbedürfnis der Reformation. Die Kirche hört auf, eine politische Zentralmacht zu sein, und wird selbst da, wo die Reformation nicht zur Geltung kommt, eine bloß dogmatische und disziplinarische Kirchengewalt[1].

Unter diesen Bedingungen, welche der neuen Zeit die Bahn brechen, verändert sich von Grund aus die Form und Verfassung des Kulturstaates. Zwei Faktoren wirken in dieser Reform zusammen: das Streben der einzelnen Staaten, ihre Selbständigkeit zu erhalten, und das Streben, alle christlichen Staaten in einem Ganzen zu vereinigen. Die Tendenz zur Einheit hat jetzt zu ihrem Träger den Staat, und zwar den mächtigsten unter den vorhandenen. Von hier aus wird eine christliche Universalmonarchie angestrebt. Gegen den Vergrößerungstrieb der mächtigen Staaten reagiert der Erhaltungstrieb der minder mächtigen, und so tritt dem Streben nach einer Universalmonarchie auf der einen Seite das Streben nach einem politischen Gleichgewichte der christlichen Staaten von der anderen entgegen. Um dieses Gleichgewicht zu erhalten, müssen die einzelnen Staaten so stark als möglich sein: daher strebt jeder, so viel er kann, nach Verstärkung. Wo die Verstärkung nach außen nicht möglich ist, wird sie nach innen durch Menschengewinn, Zunahme der Bevölkerung, Entwicklung der Arbeitskräfte, Hebung des Handels, der Staatswirtschaft usf. gesucht. Nun tritt die Notwendigkeit ein, die begün-

[1] Ebendas. Vorl. XIV. S. 198–200.

stigten Volksklassen für die Staatszwecke in Anspruch zu nehmen; die nicht begünstigten Klassen würden für den Staat mehr leisten können, wenn sie nicht den begünstigten leisten müßten. Die bürgerliche Gleichstellung der Rechte erscheint jetzt durch die Wohlfahrt des Staates geboten, der erst dann imstande ist, den gesamten Überschuß aller Kräfte seiner Bürger für seine Zwecke zu verwerten. Erst wenn der Staat seine ganze innere Macht in vollem Besitz und zu freier Verfügung hat, kann er auf die christliche Völkerrepublik und die Leitung des Gleichgewichts seinen Einfluß üben und in dem Systeme des europäischen Völkerrechts seine Stelle behaupten. Er darf keinen Vorteil außer acht lassen, keinen Zweig der Staatsverwaltung, keine Maxime einer guten Regierung vernachlässigen, er muß vorwärtsschreiten, weil er sonst zurückgeht; er darf keinen politischen Fehlgriff tun, weil jeder Fehlgriff sich mit dem endlichen Untergange bestraft. Innerhalb dieses neuen Völkersystems nötigt darum schon das Interesse der eigenen Selbsterhaltung jeden einzelnen Staat dazu, alle seine Kräfte zusammenzunehmen und nach seiner Kultivierung zu streben; er muß, um bestehen und gelten zu können, unausgesetzt danach streben, der höchste Kulturstaat zu sein, und das kann er nur werden, wenn alle seine Bürger auf das innigste von dem Zwecke des Ganzen durchdrungen sind. Dahin geht der politische Charakterzug unserer Zeit. Nur ein solcher Staat, der auf der Höhe der Kultur steht, vermag in der Gegenwart dem fortgeschrittenen politischen Bewußtsein und Bedürfnis zu entsprechen. Nicht der Boden, sondern der Kulturstaat ist unser Vaterland. „Mögen die Erdgebornen, welche in der Erdscholle, dem Flusse, dem Berge, ihr Vaterland erkennen, Bürger des gesunkenen Staates bleiben; sie behalten, was sie wollten und was sie beglückt: der sonnenverwandte Geist wird unwiderstehlich angezogen werden und hin sich wenden, wo Licht ist und Recht"[1].

III. Der sittliche Zustand der Gegenwart.

1. Die öffentliche Sitte.

Das politische Bewußtsein und der Bildungsstand eines Zeitalters durchdringt den Wechselverkehr der Menschen und macht sich in den Grundzügen und den stehenden Formen desselben erkennbar. Die stehende, in der Bildungsstufe des ganzen Zeitalters begründete, durch Gewohn-

[1] Ebendas. Vorl. XIV. S. 200—212.

heit zur Natur gewordene Form des allgemeinen Betragens ist die öffentliche Sitte, gleichsam der bewußtlose Charakter des Zeitgeistes. Wir unterscheiden die gute und schlechte Sitte (in der ersten die negativ-gute und die positiv-gute) und betrachten beide, soweit sie durch den Staat bedingt sind und in die Äußerungsweise des öffentlichen Lebens fallen. Das Prinzip aller guten Sitte besteht darin, daß jeder in jedem die Gattung anerkennt und würdigt, daß also (negativ ausgedrückt) keiner die Freiheit und Würde des anderen beschädigt. Wenn die Gesetzgebung und die Ordnungen eines Staates so eingerichtet sind, daß jede Verletzung dieser Art als ein Verbrechen gilt und bestraft wird, so wird dadurch der böse Wille von dem Schauplatze der öffentlichen Handlungen zurückgescheucht und der guten Sitte im negativen Sinne Raum gegeben. Je weiter „die negativ-gute Sitte" um sich greift, um so mehr werden in der öffentlichen Meinung selbst die Verbrechen gegen die Menschenwürde verpönt; die Ehrliebe, die Verachtung der Barbarei wird zur öffentlichen Stimme und nötigt jetzt durch ihren rückwirkenden Einfluß den Staat, seine Strafgesetzgebung zu mildern und die grausamen Strafen abzuschaffen. So dringt die Menschlichkeit, die durchgängige Anerkennung und Achtung der Gattung, in das öffentliche Leben ein, und es entsteht, was Fichte als „die positiv-gute Sitte" bezeichnet.

Wird aber die Gattung als solche in jedem geachtet, so liegt darin schon die Anerkennung der ursprünglichen Gleichheit der Menschen, also auch der Gleichheit ihrer Rechte. Sind nun auch in den gegebenen Zuständen die Rechte noch ungleich, so wird doch die wahrhaft gute Sitte in der Art und Weise der Menschenbehandlung nicht diese vorhandene Ungleichheit, sondern die notwendig anzuerkennende Gleichheit zu ihrer Voraussetzung und Richtschnur nehmen. Das Gegenteil davon ist „die schlechte Sitte"; sie fließt aus der Voraussetzung der vorhandenen Ungleichheit, nach der man die Humanität des Benehmens abstuft. Gilt die Ungleichheit nicht bloß als ein vorhandener und zeitweiliger, sondern als ein notwendiger und bleibender Zustand, so besteht darin die schlechte Sitte selbst: die privilegierten Stände verachten die nicht privilegierten und halten sich für etwas Besseres und Höheres; diese erwidern die unwürdige Art mit Empfindungen, die nicht würdiger sind, entweder mit niedriger Kriecherei oder mit bitterem Neide; die richtige gegenseitige Anerkennung fehlt gänzlich und mit ihr die Möglichkeit der guten Sitte. Diese gegenseitige Anerkennung herbeizuführen und innerlich zu befestigen, gibt es kein besseres Mittel als die Wissenschaft, die ihren ausgleichenden

Charakter zur vollen Geltung bringt, indem sie aus dem bürgerlichen Stande hervorgeht und sich von hier aus den übrigen Volksklassen mitteilt[1].

2. Die öffentliche Religiosität.

Die Anerkennung der ursprünglichen Gleichheit der Menschen gründet sich auf das Bewußtsein der menschlichen Gattungseinheit, der Wesenseinheit des ganzen Menschengeschlechts, und dieses Bewußtsein wurzelt im Innersten der christlichen Religion. Ist jene Anerkennung in dem wechselseitigen Verkehre der Menschen zur Sitte oder Richtschnur der Sitte geworden, so besteht darin die bewußtlose Herrschaft des Christentums. Nun war es der Staat, der durch seine Gesetzgebung diese Sitte in ihrer äußeren Erscheinung bedingt und ausbildet. Auf diese Weise wird derselbe in der Verwirklichung des Christentums ein wichtiges und vermittelndes Werkzeug. Die Herrschaft des Christentums muß durch den Staat hindurchgegangen und in ihm realisiert sein[2].

Die religiöse Denkweise ist der tiefste Grund der politischen und sittlichen; daher werden zuletzt alle Zeiterscheinungen unter dem religiösen Gesichtspunkte betrachtet werden müssen. Jedes Zeitalter prägt die religiöse Denkweise in einem bestimmten Charakter aus, der, sei es als verborgenes Prinzip oder als klares Bewußtsein, „die Religiosität" des Zeitalters bildet. Die eigentümliche Religiosität des gegenwärtigen Zeitalters zu erkennen, ist daher die letzte Aufgabe der Schilderung seiner Grundzüge. Aus dem wissenschaftlichen Geiste des Zeitalters läßt sich der religiöse erkennen. Es war der Charakter der Aufklärung, der nur das deutlich und klar Begriffene, also nichts Unbegreifliches, nur den Maßstab der sinnlichen Erfahrungsbegriffe, also nichts Übersinnliches gelten ließ, daher den blinden Glauben, den blinden Gehorsam und damit alles Furchterregende in der Religion verwarf. Was die Religion und ihre Gottesvorstellungen furchtbar macht, ist abergläubischer Natur und gehört nicht zum Wesen des Christentums. Der Aberglaube mit seinen heidnischen, in das Christentum eingedrungenen Überresten erscheint im Lichte der gegenwärtigen Aufklärung als hinfällig. Indessen vernichtet die Aufklärung mit dem Unbegreiflichen zugleich das Übersinnliche, sie ist gänzlich unfähig, einen deutlichen Begriff der übersinnlichen Welt zu schaffen, und nimmt dem Zeitalter, soweit das klare Bewußtsein desselben reicht, mit der falschen Religion zugleich die wahre. Diese Unfähigkeit zur wahren

[1] Ebendas. Vorl. XV. S. 213—226. — [2] Ebendas. S. 220—221.

Religion ist darum noch nicht die Unfähigkeit zur Religion überhaupt. Das klare Bewußtsein umfaßt nicht die ganze menschliche Natur. Was der deutliche Begriff nicht erreicht, kann das Gefühl im dunklen Streben suchen. Die aus dem klaren Bewußtsein vertriebene Religion flüchtet sich in das Gefühl und ist hier als Bedürfnis und Sehnsucht nach dem Übersinnlichen, als Empfänglichkeit und Sinn für Religion um so lebendiger vorhanden, als die Verstandesaufklärung mit ihren dürren Begriffen diesen Sinn leer läßt. Das schmerzliche Gefühl einer solchen Leere gibt dem Zeitalter seinen religiösen Charakter. „Weit entfernt daher, in die Klage über den Verfall der Religiosität in unserm Zeitalter einzustimmen, halte ich dies vielmehr für den Charakter des Zeitalters: daß es der wahren Religion bedürftiger und empfänglicher sei, als ein anderes." „Das leere und unerquickliche freigeisterische Geschwätz hat Zeit gehabt, auf alle Weise sich auszusprechen; es hat sich ausgesprochen, und wir haben es vernommen, und es wird von dieser Seite nichts Neues und nichts besser gesagt werden, als es gesagt ist. Wir sind desselben müde; wir fühlen seine Leerheit und die völlige Nullität, welche es uns, in Beziehung auf den doch einmal nicht ganz auszurottenden Sinn für das Ewige, gibt"[1].

3. Die wahre Religion und die neue Zeit.

Der religiöse Sinn fordert Befriedigung und wartet auf echte Nahrung, die in der Werkstätte einer neuen Philosophie, welche den Begriff der wahren Religion zu fassen und in das klare Bewußtsein zu heben sucht, sich schon vorbereitet. Was jetzt als philosophisches Bewußtsein erwacht, wird in der Zukunft religiöses Bewußtsein werden. Der Standpunkt der sogenannten Aufklärung ist bereits philosophisch überwunden; „eine männlichere Philosophie" hat sich in Kant erhoben und durch ihr Prinzip der „absoluten Moralität" das sittliche Bedürfnis der Menschen tiefer als je befriedigt. Der moralische Sinn ist dem religiösen verwandt, aber er ist nicht selbst der religiöse. Gerade durch diese Befriedigung des verwandten Sinnes wird die Nichtbefriedigung des religiösen nur noch stärker empfunden. Der Begriff der wahren Religion ist dadurch die erste Aufgabe der Philosophie geworden: es ist die gegenwärtige Aufgabe.

Die absolute Moralität, die reine Sittlichkeit ist das Höchste außer der Religion. Die unbedingte Pflichterfüllung, der blinde Gehorsam

[1] Ebendas. Vorl. XVI. S. 226–230.

gegen das Pflichtgebot ohne Rücksicht auf die Folgen und ohne Einsicht in die eigentliche Bedeutung der Pflicht ist die höchste sittliche Leistung. Aber der Mangel an Einsicht in dem bloß moralischen Verhalten läßt zugleich einen Mangel in der absoluten Würde des Menschen. Das Nichtverstehen ist derselben keineswegs angemessen. Die Würde des Menschen bleibt deshalb auf dem Standpunkte der bloßen Sittlichkeit unvollendet, die Vollendung gibt erst der religiöse Standpunkt. Es ist der Trieb, zu der Bedeutung des Pflichtgebotes durchzudringen, der uns nötigt, uns über die reine Sittlichkeit zur Religion zu erheben. Das bloße Pflichtgebot setzt den widerstreitenden Willen voraus und sagt darum: du sollst! Wird diese Voraussetzung aufgehoben und das pflichtmäßige Wollen zur Voraussetzung gemacht, so kommt jenes „Soll" zu spät. An die Stelle des Sollens tritt das notwendige Wollen, welches mit dem Nichtanderskönnen, mit Trieb und Neigung zusammenfällt. Wo Trieb ist, da ist Leben und Entwicklung. Erscheint die Pflicht als „das lebendige Gesetz der ewigen Fortentwicklung", als „innere Fortschreitung des einen Lebens", als „geistigste Blüte des Lebens", so steht sie uns nicht mehr als ein Gesetz gegenüber, dem wir uns unterwerfen (so sehr wir ihm widerstreben), sondern sie stammt aus dem einen göttlichen Grundleben, in dem wir leben, weben und sind. Dann ist der moralische Standpunkt aufgehoben und der religiöse an seine Stelle getreten. Vor der Moral verschwindet das äußere Gesetz, vor der Religion das innere: es gibt keine Gesetzesunterwerfung mehr, sondern nur Leben, keinen Zwiespalt mehr, sondern nur Einheit, kein eigenwilliges und selbstsüchtiges, sondern durch und durch freies, klares, seliges Leben. „Die Religion erhebt ihren Geweihten absolut über die Zeit als solche, und über die Vergänglichkeit, und versetzt ihn unmittelbar in den Besitz der Einen Ewigkeit. In dem einen göttlichen Grundleben ruht sein Blick und wurzelt seine Liebe; was noch außer diesem Einen Grundleben ihm erscheine, ist nicht außer ihm, sondern in ihm, und bloß eine zeitige Gestalt seiner Entwickelung nach einem absoluten Gesetze, das da gleichfalls in ihm selber ist: er erblickt alles nur in dem Einen, und vermittelst desselben; dann erblickt er aber auch zugleich in jedem Einzelnen das unendliche All." „In jedem Momente hat und besitzt er das ewige Leben mit aller seiner Seligkeit, unmittelbar und ganz; und was er allgegenwärtig hat und fühlt, braucht er sich nicht erst anzuvernünfteln. Gibt es irgend einen schlagenden Beweis, daß die Erkenntnis der wahren Religion unter den Menschen von jeher sehr selten gewesen, und daß sie insbesondere den herrschenden Systemen fremd sei,

so ist es der: daß sie die ewige Seligkeit erst jenseits des Grabes setzen, und nicht ahnen, daß jeder, der nur will, auf der Stelle selig sein könne"[1].

Eine höhere religiöse, mit dem johanneischen Christentum einverstandene Weltanschauung ist im Anbruch. Sie kann nicht durch den Staat gemacht werden, denn dieser reicht mit seinen Gesetzen und Ordnungen, wenn alles in der besten Verfassung ist, nur bis zur guten Sitte. Schon die Sittlichkeit geht über ihn hinaus, um wie viel mehr die Religion. Diese kommt, wie von jeher, aus dem Innersten des Menschengemütes durch einzelne tief begeisterte Individuen, die fähig sind, andere zu erwecken. So erschienen im Aufgange der neuen Zeit die Reformatoren, nach ihnen, als die Religion im orthodoxen Lehrbegriffe völlig erstarrt war, die Pietisten, und die heutige Welt, nachdem die Aufklärung alles verflacht hat, sehnt sich schon nach einer neuen religiösen Erhebung, die ihre Propheten erwartet[2].

Als ein solcher Verkündiger einer neuen Zeit will Fichte selbst in dieser seiner Schilderung der Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters gelten: sie erhebt sich über den Geist der Gegenwart als über etwas Ausgelebtes, und kann daher unmöglich aus ihm geschöpft sein, sie bedeutet entweder gar nichts oder die Zukunft, sie erleuchtet den Grund und das Prinzip eines neuen Lebens. Es gibt ein religiöses Denken und eine darauf gegründete religiöse Weltbetrachtung, in welcher alles Leben „als notwendige Entwicklung des Einen, ursprünglichen, vollkommen guten und seligen Lebens" erscheint. Dahin führt nie die Weltbeobachtung, sondern nur das tiefe Bedürfnis des menschlichen Gemüts, die Welt aus ihrem innersten Grunde zu fassen. Wäre die Welt von ungefähr, so hätte sie keinen Grund; wäre ihr Grund blinde Notwendigkeit, so bliebe er unfaßbar, unbegreiflich; wäre die Ursache der Welt menschenähnlich, so wäre sie auch menschenfeindlich und darum ein Gegenstand abergläubischer Vorstellung: sie kann daher nur als „das Eine, absolut gute und ewig gut bleibende göttliche Dasein" gefaßt werden. In dieser Vorstellung ruht die religiöse Weltanschauung.

Die gesamte Welt, das ganze irdische und menschliche Dasein in der Beziehung auf das Ewige ist ihr Gegenstand und ihr Gebiet. Wie sich das einzelne menschliche Leben mit seinen besonderen Schicksalen auf das Ewige bezieht und mit ihm zusammenhängt, ist „das tiefste Ende" dieses Gebietes wie das Leben der Menschheit sich zu der unendlichen

[1] Ebendas. S. 231—236. — [2] Ebendas. Vorl. XVI. S. 236—238.

Reihe künftiger Leben verhält, ist „das höchste Ende" desselben. Das Erdenleben der Menschheit in seiner Entwicklung liegt zwischen diesen Grenzen und bildet „das mittlere Gebiet" der religiösen Weltbetrachtung. Jene beiden Enden sind dunkel und unbegreiflich. Wir wissen, daß, aber nicht wie sie mit dem Ewigen verknüpft sind; wir können diesen Zusammenhang nur vernehmen, aber nicht verstehen. Die religiöse Weltbetrachtung, soweit sie nur vernimmt, ohne zu verstehen, nennt Fichte „Vernunftreligion"; soweit sie versteht, ist sie „Verstandesreligion". Nur das mittlere Gebiet ist verständlich, die Entwicklung unserer Gattung in ihren notwendigen Epochen läßt sich begreifen: der für uns hellste Punkt dieser ganzen einleuchtenden Entwicklung ist unser eigenes Zeitalter. Dieses war der Gegenstand der Vorträge Fichtes, welche selbst eine religiöse Betrachtung jenes mittleren Gebietes, eine religionsphilosophische Geschichtsbetrachtung, ein Ausdruck der „Verstandesreligion" sein wollten. Ob sie ihren Gegenstand in Wahrheit getroffen haben und wirklich von dem Hauche eines neuen Lebens erfüllt sind, läßt sich nur durch die Probe ausmachen, durch ihre Wirkung in dem Innersten des Gemüts: sie sind in demselben Maße fruchtbar und wirksam, als sie imstande sind, religiöses Leben zu wecken und das Gegenteil desselben aus dem Innern zu verscheuchen. Dies aber ist nicht durch äußeres Tun und Werke erkennbar. „Die Religion ist gar kein Tun noch Tätiges, — sondern sie ist eine Ansicht; sie ist Licht, und das einige wahre Licht, welches alles Leben und alle Gestaltungen des Lebens in sich trägt, und sie in ihrem innersten Kerne durchdringt." Wo Religion ist, da ist Sammlung, Ernst, Tiefe; wo sie nicht ist, da ist Sucht nach Zerstreuung, Gedankenlosigkeit, Flucht vor sich selbst, Leichtsinn und Frivolität, die mit dem Leben, weil sie die Tiefe desselben nicht kennen, auf der Oberfläche spielen. Das Licht verscheucht die Finsternis. Wenn diese Reden die Finsternisse des frivolen Lebens zu bannen und den Ernst des Nachdenkens zu wecken vermögen, so haben sie bewährt, daß sie vom Lichte sind und eine Quelle neuen Lebens[1].

Wir haben Fichte, als wir die Grundzüge seiner Persönlichkeit und Geistesart schilderten, einen religiösen, von reformatorischem Drange getriebenen Redner genannt. Sein Leben und seine Lehre haben gezeigt, wie tief sie von diesem Zuge ergriffen waren. Wie Fichte die Grundzüge des eigenen Zeitalters schildert und die religiöse Neubelebung der

[1] Ebendas. Vorl. XVII. S. 238—254.

Welt als den Drang und die Aufgabe einer neuen Zeit ausspricht, erscheint er sich selbst als ein zur Lösung dieser Aufgabe berufenes Werkzeug, und am Schlusse seiner Reden bekennt er es auch, daß sie diese oder keine Bedeutung haben. In diesem Bekenntnisse war seiner Seele ganz gegenwärtig, was er vermöge seines tiefsten Triebes von jeher sein wollte. Darum sind diese Grundzüge ebenso charakteristisch für ihn als für sein Zeitalter. Was Fichte in der Bestimmung des Menschen als den „Glauben" begründet hatte, der alle Zweifel löst und die wahrhafte Wirklichkeit erfaßt, das entwickelt er in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters als „die wahre Religion", deren Besitz das Leben selig macht, und deren Begriff ein neues Zeitalter in der Entwicklung der Menschheit ankündigt: das selige Leben und das neue Zeitalter sind daher die nächsten Themata seiner Reden.

Sechstes Kapitel.

Die Anweisung zum seligen Leben oder die Religionslehre.

I. Das Verhältnis der Religionslehre und der Wissenschaftslehre.

Seit dem Atheismusstreite sind Fichtes Untersuchungen auf das Wesen der Religion gerichtet geblieben, immer mit der Aufgabe beschäftigt, diesen Gegenstand ganz bis in seine innerste Tiefe zu durchdringen und so einleuchtend als möglich darzustellen. Seit jener Abhandlung über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung gilt ihm die Wissenschaftslehre zugleich als der philosophische Standpunkt, aus welchem allein der wahre Grund der Religion nicht etwa erst gelegt, sondern entdeckt und aufgehellt werden könne. Die wahre Wissenslehre ist zugleich Religionslehre. Ist die Religion in der Tat der tiefste Grund unseres Lebens und Erkennens, so muß die Erkenntnislehre in ihrem tiefsten Grunde notwendig Religionslehre werden und aus der Entwicklung der Wissenschaftslehre, aus ihrer immer tiefer dringenden Begründung die Religionslehre als deren reifste Frucht hervorgehen. Hier ist kein Widerstreit zwischen Wissenschaftslehre und Religionslehre oder zwischen der ersten und späteren Wissenschaftslehre. Fichte weiß beide in vollkommenem

Einklange; er betrachtet die Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, über das Wesen des Gelehrten, über die Anweisung zum seligen Leben als ein Ganzes; er bezeichnet die Religionslehre als „dessen Gipfel und hellsten Lichtpunkt", als die Frucht seiner unablässigen, seit dem Ende der jenaischen Periode begonnenen Forschung, als die folgerichtige Entwicklung seines schon im Anfange jenes Zeitraums begründeten Systems. Diese seine philosophische Ansicht werde hoffentlich manches an ihm geändert haben: „sie selbst habe sich seit dieser Zeit in keinem Stücke geändert". So urteilte Fichte über seine eigene Lehre, als er im April 1806 „die Anweisung zum seligen Leben" herausgab[1].

In der Art ihrer Entgegensetzung unterscheiden sich die zum Atheismusstreit gehörigen Schriften von den späteren religionsphilosophischen Betrachtungen: dort hatte es Fichte mit einer gewissen Klasse orthodoxer Theologen als mit seinen schlimmsten Gegnern zu tun; hier richtet er sich durchgängig gegen die Verstandesaufklärung des vorigen Jahrhunderts und ist in diese Entgegensetzung so versenkt, daß er meint, auch damals keinen anderen Gegner gehabt oder bekämpft zu haben. Dieser ausgeprägte, mit allen Merkmalen des persönlichen Widerwillens betonte Gegensatz gegen die Vulgärphilosophie des Rationalismus ist überhaupt für Fichtes letzte Periode charakteristisch.

Die Vorlesungen über die Religionslehre sind den „Grundzügen" auch in der Form und Absicht der Darstellung verwandt. Es sollen nicht streng wissenschaftliche Vorträge sein, sondern populäre; die Bedeutung des Gegenstandes macht hier die populäre Darstellung zur Pflicht. Geistesfreiheit, sittliche Selbständigkeit, Festigkeit der Überzeugung, religiöse Überzeugung kann unmöglich an das schulmäßige Studium als an seine ausschließende Bedingung geknüpft sein. Nicht alle können schulmäßig studieren; überzeugt in den höchsten Angelegenheiten des menschlichen Lebens können und sollen auch die Ungelehrten sein, sie können es nur sein, wenn ihre religiöse Anschauung auf festem Grunde ruht. Es handelt sich nicht um eine neue unerhörte Wahrheit, der ewige Inhalt der Religion ist nicht neu, die Gewißheit des Übersinnlichen, die Überzeugung einer geistigen, von göttlichem Leben getragenen und durchdrungenen Welt ist nicht neu, sie war schon in Plato lebendig, sie ist im Christentum der ganzen Menschheit verkündigt, und sie hat als johanneisches Christen-

[1] Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre. In Vorlesungen, gehalten zu Berlin, 1806. Vorrede. S. W. Abt. II. Bd. III. S. 399.

tum in der verborgenen Tiefe aller christlichen Zeitalter fortgelebt bis auf den heutigen Tag, sie ist in den beiden größten deutschen Dichtern der Gegenwart mächtig, sie hat in Kant zum ersten Male auch den philosophischen Geist ernsthaft ergriffen und ist in der Wissenschaftslehre zum ersten Male streng systematisch bewiesen. Die Lehre ist neu nicht als Religion, sondern als philosophisches System; sie muß daher auch unabhängig von der systematischen Form der wissenschaftlichen Entwicklung populär dargestellt werden können und ist einer solchen Darstellung fähig und bedürftig. Neu und unerhört ist sie nur für die herrschende Philosophie dieses Zeitalters, die das Lebendige aus dem Toten, das Geistige aus dem Geistlosen ableitet und das Buch der Natur richtig zu verstehen meint, wenn sie es verkehrt liest. Die Anhänger dieser Philosophie fühlen sich vernichtet und wie auf den Kopf gestellt, wenn man, wie es in der Religion und Wissenschaftslehre geschieht, ihre Weltansicht umkehrt. Dieses Gefühl macht sie notwendig fanatisch, und nun verschreien „diese Fanatiker der Verkehrtheit", unfähig den Sinn der Religion und Wissenschaftslehre zu fassen, beide als Mystizismus[1].

II. Die Religionslehre als Lebens- und Wissenslehre.

1. Das Leben als Seligkeitstrieb.

In Wahrheit ist die Sache, um die es sich handelt, so faßbar und wirklich wie das Leben selbst, und man braucht nur in die Tiefe des letzteren zu schauen, um den religiösen Grundzug desselben zu entdecken. Wo Leben ist, da ist Bedürfnis, Gefühl des Mangels, Trieb nach Ergänzung, nach Vereinigung mit einem Objekte, das uns erfüllt und befriedigt: da ist Trieb nach Befriedigung. Dieser Trieb kann kein anderes Ziel haben als eine dauernde und volle Befriedigung. Nennen wir das dauernde und volle Befriedigtsein Seligkeit oder selig sein, so ist schon hier klar, daß Leben und Seligkeit (selig sein) in der Wurzel eines sind, daß der Begriff des Lebens den der Seligkeit einschließt und daher der Ausdruck „seliges Leben" im Grunde zweimal dasselbe sagt. Nennen wir die Vereinigung mit dem Objekt, in dessen Besitze die Befriedigung liegt, und den Trieb nach dieser Vereinigung Liebe, so leuchtet ein, wie Leben und Seligkeit in ihrem Grunde dasselbe sind als Liebe: wir leben in dem Maße, als wir befriedigt oder selig sind, und wir sind nur befriedigt, so-

[1] Ebendas. Vorl. II. S. 416—431, bes. S. 424—428.

weit wir lieben. Daher Fichtes herrlicher Ausspruch: „Was du liebest, das lebest du! Diese Liebe eben ist dein Leben, und die Wurzel, der Sitz und der Mittelpunkt deines Lebens.“ Viele Menschen wissen nicht, was sie lieben; dies beweist nur, daß sie eigentlich nichts lieben und eben darum auch nicht leben, weil sie nicht lieben.

Der Drang nach Befriedigung treibt die Menschen auf die Jagd nach Glückseligkeit; sie jagen den Dingen nach und erhaschen bald dies bald jenes, und jedesmal ist vergänglich, wie das ergriffene Ding, ihre Befriedigung. Es gibt unter Sonne und Mond kein Objekt, das nicht vergänglich wäre, darum keines, das wahrhaft und dauernd befriedigte. In Wirklichkeit ist in dieser Lebensart nichts bleibend als die Vergänglichkeit aller Befriedigungen, als dieser fortwährende Wechsel von Täuschung und Enttäuschung, worin jeder künftige Moment den vorhergehenden verschlingt, und darum das Leben in seinem leeren Ablaufe nichts anderes ist als „ein ununterbrochenes Sterben“. Von einem solchen Dasein kann man nicht sagen, daß es lebt; denn es stirbt fortwährend, es ist gemischt aus Leben und Tod, also kein wahres Leben, sondern ein Scheinleben. Das Gefühl eines solchen Daseins ist darum das Gefühl der Leere, der Nichtigkeit, des Elends und der Unseligkeit Es bleibt nichts zurück als die Enttäuschung, die in der Nichtbefriedigung als ihrem bleibenden Zustande endet. Hier bleibt nichts übrig, als mit der Einsicht in die Unseligkeit des Lebens entweder die gänzliche Entsagung auf alle Seligkeit und alle wahre Erfüllung, d. h. die dumpfe Resignation, die sich überreden möchte Weisheit zu sein, oder die Hoffnung auf die Seligkeit als einen künftigen Zustand jenseits des Grabes. Dann wäre das Grab der Übergang vom unseligen Leben zum seligen. Unmöglich kann dieses die Bedingung der Seligkeit sein. „Durch das bloße Sichbegrabenlassen kommt man nicht in die Seligkeit.“ Entweder also gibt es überhaupt keine Seligkeit, oder sie ist das Leben selbst, das wahre Leben im Unterschiede vom Scheinleben, das erfüllte im Unterschiede vom leeren, das wirklich und dauernd befriedigte im Unterschiede von dem unbefriedigten und durch die Scheingenüsse der Welt getäuschten.[1]

Was das Leben in Scheinleben verwandeln und fortwährend sterben läßt, ist die Liebe zu den vergänglichen Dingen. Was das Leben wahrhaft lebendig und selig macht, kann daher nichts anderes sein als die Liebe zu dem Unvergänglichen, als der Trieb zur Vereinigung mit dem Wandel-

[1] Ebendas. Vorl. I. S. 401—409.

losen: „die Sehnsucht nach dem Ewigen". Der Trieb nach Befriedigung ist einzig und allein die Sehnsucht nach dem Ewigen: darum ist dieser Trieb „die innigste Wurzel alles endlichen Daseins, und in keinem Zweige dieses Daseins ganz auszutilgen, falls nicht dieser Zweig versinken soll in völliges Nichtsein". Auf der Sehnsucht nach dem Ewigen beruht alles endliche Dasein; entweder kommt es zum wahrhaften Leben oder es kommt nicht dazu. Nennen wir das Ewige Gott und den Inbegriff alles Veränderlichen Welt, so ist das wahre Leben Liebe zu Gott und Leben in Gott, dagegen das Scheinleben Leben in der Welt und der Versuch sie zu lieben: jenes ist das Leben ohne Abbruch, das ganze, vollständige, selige Leben; dieses ist ein mangelhaftes, gebrochenes, zerstreutes Dasein, nichtig, elend und unselig. Es gibt nur ein Mittel, dieses elende Dasein abzuwerfen und gleichsam aus den Angeln zu heben: in der Liebe zur Welt ist unser Leben zerstreut über die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Dinge; in der Sehnsucht nach dem Ewigen zieht es sich aus dieser Mannigfaltigkeit zurück auf das eine. Der einzige Weg zum Seligwerden ist der Zug nach innen. Das Leben in der Welt ist zerstreut, in buntem Wechsel bald dies, bald jenes ergreifend, darum leichtfertig und flach. Im Gegensatze dazu gibt die Einkehr in das Innere dem Leben Sammlung, Ernst und Tiefe. Vergleichen wir an dieser Stelle Fichte mit Spinoza, so sind die Grundgedanken in der Anweisung zum seligen Leben völlig dieselben als die ersten Betrachtungen in dem »tractatus de intellectus emendatione«. Fichte fragt: wie komme ich zur Seligkeit? Spinoza fragt: wie gelange ich zum höchsten Gut? Beide antworten: „durch die Liebe zum Ewigen"; beide setzen das Ewige in das wandellose, unvergängliche Sein, es ist bei beiden der Trieb nach wirklicher Befriedigung, der dem Leben die Richtung auf das Ewige gibt und die Liebe zur Welt in die Liebe zu Gott verwandelt[1].

2. Die Seligkeit als Erkenntnis der Wahrheit.

Das Ewige lieben, ergreifen, zum Gegenstande des Genusses machen, ist nur dann möglich, wenn wir es zum Gegenstande machen können. Nur das Bewußtsein und näher das Selbstbewußtsein kann überhaupt etwas zu seinem Objekte haben. „Alles Leben setzt daher Selbstbewußtsein voraus, und das Selbstbewußtsein allein ist es, was das Leben zu

[1] Ebendas. Vorl. I. S. 407—415. Vgl. Vorl. IV. S. 449. Vgl. dieses Werk. Bd. II. (5. Aufl.) S. 285—292.

ergreifen und es zu einem Gegenstande des Genusses zu machen vermag"[1]. Das Selbstbewußtsein, dessen Objekt das Ewige ist, kann sich nur betrachtend, anschauend, erkennend verhalten. Nur in der Erkenntnis läßt sich das Ewige ergreifen und das Leben wahrhaft befriedigen. Seligkeit ist Erkennen, die Seligkeitslehre daher notwendig auch Wissenslehre. Das Ewige ist ohne Wechsel und Mannigfaltigkeit, es will als einfach, einig, wandellos, unveränderlich gefaßt sein, als das Sein, von dem allein in Wahrheit gesagt werden kann: es ist. Dieses göttliche und allein wahrhafte Sein kann nur ergriffen werden durch den Gedanken, und da nur in dem Ergreifen des Ewigen, in der Befriedigung dieser Sehnsucht das wahrhaftige oder selige Leben besteht, so ist „das Element, der Äther, die substantielle Form des wahrhaftigen Lebens der Gedanke". „Worin sollte denn das Leben und seine Seligkeit sonst sein Element haben, wenn es dieselbe nicht im Denken hätte?" Nur das Göttliche ist; außer ihm ist nichts. Darum kann auch der Gedanke des Ewigen, wir selbst und die Welt, die wir vorstellen, nicht als ein von dem Ewigen unabhängiges Dasein angesehen werden, sondern als „hervorgegangen aus dem inneren und in sich verborgenen göttlichen Wesen". In dieser Weltansicht ruht die Religion; in diesem Denken besteht das selige Leben. „Auch eine Seligkeitslehre kann nicht anders sein, denn eine Wissenslehre, indem es überhaupt gar keine andere Lehre gibt, außer der Wissenslehre. Im Geiste, in der in sich selber gegründeten Lebendigkeit des Gedankens, ruhet das Leben, denn es ist außer dem Geiste gar nichts wahrhaftig da. Wahrhaftig leben, heißt wahrhaftig denken und die Wahrheit erkennen." Nicht im Gefühle, denn es ist dunkel und vorübergehend, auch nicht im Tun, denn es ist beschränkt und äußerlich, besteht die Religion; sie ruht allein in der Erkenntnis und Liebe Gottes[2].

Denken ist Leben. Es ist allemal das Gegenbild, der Spiegel des Lebens, der Ausdruck unseres Lebensgrades; auch die sinnlichen Wahrnehmungen haben wir nur, indem wir uns derselben bewußt sind, indem wir sie denken. Aber die meisten sehen nicht, wie das sinnliche Wahrnehmen selbst im Denken gegründet ist und ohne dasselbe nicht sein könnte; sie leben nur in den Sinnen und halten darum die sinnliche Wahrnehmung für die Hauptsache und das Denken für nebensächlich und abhängig: dies ist die gemeine Denkart, der Ausdruck des niederen Lebensgrades, dessen

[1] Die Anweisung zum seligen Leben. Vorl. I. S. 410. — [2] Ebendas. S. 404. S. 410 u. 411.

notwendiger Ausdruck. Wie das Leben, so das Denken. „Im äußeren Sinne, als der letzten Extremität des beginnenden geistigen Lebens, sitzt ihnen vorderhand noch das Leben; im äußeren Sinne sind sie mit ihrer lebendigsten Existenz zugegen, fühlen sich in ihm, lieben und genießen sich in ihm; und so fällt denn notwendig auch ihr Glaube dahin, wo ihr Herz ist; im Denken dagegen schießet bei ihnen das Leben erst an, nicht als lebendiges Fleisch und Blut, sondern als eine breiartige Masse; und darum erscheint ihnen das Denken als ein fremdartiger, weder zu ihnen, noch zur Sache gehöriger Dunst"[1]. Ein höherer Lebensgrad ist auch ein höheres Denken, aber hier unterscheidet sich wieder das willkürliche Meinen, das sich nach subjektiver Neigung in Hypothesen ergeht, von dem notwendigen Denken, welches das wahrhafte Sein mit aller Schärfe erfaßt.

Dieses notwendige Denken ist der Ausdruck des höchsten Lebensgrades. Ist nun das Sein ewig, unveränderlich, einig, so kann der Gedanke des Seins (unser notwendiges Denken) nur als Bild, Äußerung, Offenbarung jenes ewigen Seins aufgefaßt werden. Wir können das Sein nicht denken, ohne uns selbst zu denken; also muß das Selbstbewußtsein, gleich dem notwendigen Denken, als Offenbarung oder Bild des ewigen Seins gelten. Da aber alles Wissen und Erkennen im Selbstbewußtsein bedingt ist, so ist der Ursprung des letzteren, die Art und Weise, wie es aus dem Sein folgt, schlechthin unbegreiflich. Das Selbstbewußtsein kann nie als Folge, also auch nicht als Folge aus dem ewigen Sein begriffen werden, es kann sich selbst nicht ableiten, sondern nur finden, es kann sein eigenes Sein nicht ergründen, sondern nur unmittelbar wahrnehmen: „dieses sein reales, lediglich unmittelbar wahrzunehmendes Sein" ist Leben. Das Selbstbewußtsein kann sich nicht erdenken, es kann nur da sein als wahrhaftiges reales Leben. Es gibt kein Sein außer dem Absoluten, also ist unser wirkliches Sein (Selbstbewußtsein) das Dasein des Absoluten selbst. Nun kann das Absolute als das ewig unveränderlich Eine nur durch sich sein; also ist unser wahres Sein (Selbstbewußtsein) der eigene Ausdruck des absoluten Seins. Wir haben schon früher gezeigt, wie in dem Selbstbewußtsein Sein und Wissen absolut identisch sind und jede Trennung beider, wenn sie dem Selbstbewußtsein vorausgesetzt wird, dasselbe unmöglich machen würde. In dieser Identität ruht das Selbstbewußtsein, sie ist seine tiefste Wurzel, sie ist das wahrhaft wirkliche Sein, das Absolute oder Gott. „Das reale Leben des Wissens

[1] Ebendas. Vorl. III. S. 436.

ist daher, in seiner Wurzel, das innere Sein und Wesen des Absoluten selber, und nichts anderes; und es ist zwischen dem Absoluten oder Gott, und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel, gar keine Trennung, sondern beide gehen völlig ineinander auf"[1].

3. Die fünffache Weltansicht.

Hier ist der Punkt, in welchem der Zusammenhang der Fichteschen Wissenschaftslehre und Religionslehre einleuchtet und aus dem ihr Verhältnis beurteilt sein will. Das Prinzip alles Wissens ist das Selbstbewußtsein, das Prinzip alles Selbstbewußtseins ist jene absolute Einheit des Seins und des Wissens, jene vollkommene Identität des Subjektiven und Objektiven, ohne welche das Selbstbewußtsein unmöglich sein, aber als welche das Selbstbewußtsein sich unmöglich je erscheinen kann, denn in und mit demselben ist die Trennung von Sein und Wissen (Subjekt und Objekt) notwendig gesetzt, deren absolute Einheit im Prinzip und Grunde des Selbstbewußtseins ewig feststeht. Diese Gedanken hat die Wissenschaftslehre mit aller Klarheit entwickelt; darauf ruht ihre Sittenlehre, als auf ihrer Grundlage. Jene absolute Identität, welche die tiefste Wurzel alles Selbstbewußtseins ausmacht, nennt die Religionslehre das wahrhaft wirkliche Sein, das Göttliche oder Absolute; die Rückkehr des Selbstbewußtseins in diesen seinen Urgrund, die Erfassung des Ewigen, das Hinausgreifen über die im gewöhnlichen Erkennen und Handeln gesetzte Trennung von Sein und Wissen, das Erlöschen des getrennten und trennenden Selbstbewußtseins im Ewigen ist nach Fichte das Wesen der Religion.

Wenn nun das einige, ewige, unveränderliche Sein (Gott) in Wahrheit alles in allem ist, woher kommt die Mannigfaltigkeit und der Wechsel der Erscheinungen? Wenn im Unterschiede von Gott nichts ist als Gedachtes (Bewußtes), und das notwendige Denken im Begriffe der ewigen Einheit besteht, woher kommt die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmung? Woher mit einem Worte das Prinzip der Spaltung? Diese Frage löst sich aus der Natur des Selbstbewußtseins, welche die Wissenschaftslehre erleuchtet hat. Das Selbstbewußtsein trennt, was in seinem Prinzipe vereinigt (absolut eines) ist, es trennt das Sein von dem Denken, das Objektive von dem Subjektiven: so entsteht infolge des Selbstbewußt-

[1] Ebendas. Vorl. III. S. 443. Vgl. oben Buch III. Kap. XII. S. 447 flgd. Buch IV. Kap. I. S. 523—525.

seins ein objektives, von außen gegebenes totes Sein, so verwandelt sich das göttliche Sein in einen Gegenstand des Selbstbewußtseins, in die Erscheinung der Welt; das vom Sein sich unterscheidende (subjektive) Denken, „der Begriff", wie Fichte sagt, „ist der eigentliche Weltschöpfer". Unterscheidet sich aber einmal das Denken vom Sein, wie es vermöge des Selbstbewußtseins notwendig geschieht, so entsteht, wie die Wissenschaftslehre gezeigt hat, die Reihe der Reflexionen, das Sein wird reflektiert, auf diese Reflexion muß wieder reflektiert werden, auf jeder Reflexionsstufe ändert sich die Welterscheinung; so entsteht die Mannigfaltigkeit und der Wechsel des objektiven Daseins, die Veränderlichkeit der Welt auf der einen, und die Mannigfaltigkeit der subjektiven Betrachtung, die Veränderlichkeit der Weltansicht auf der anderen Seite. Das Selbstbewußtsein verwandelt Gott in Welt; die Reflexion spaltet die Welt und das Bewußtsein in so viele Formen[1].

Der Grundgedanke, der Fichtes Religionslehre mit seiner Wissenschaftslehre verknüpft, liegt also darin: daß die einzige Form, in welcher das göttliche Sein sich offenbart, nämlich das Wissen oder Selbstbewußtsein, zugleich die Bedingung in sich trägt, die uns notwendigerweise das göttliche Sein verdunkelt. Wer diesen Punkt nicht ergreift und im Auge behält, der kann das Eigentümliche der Fichteschen Religionslehre nicht fassen. Wir sind Licht und stehen uns selbst im Lichte. Durchzudringen aus dem Dunkel zur Urquelle des Lichts, ist die notwendige Bestimmung des Bewußtseins und die in der Wurzel unseres Daseins enthaltene Aufgabe unseres Lebens. Zwischen Finsternis und Licht gibt es unendlich viele Grade der Abstufung. Unendlich mannigfaltig und geteilt nach dem Grade ihrer Erleuchtung ist unsere Weltansicht. Um feste Punkte zu haben, werden wir einen niedrigsten, höchsten und mittleren Grad unterscheiden, welcher letztere selbst wieder nach beiden Seiten vermittelnde Zwischenstufen fordert. So ergibt sich eine fünffache Weltansicht: fünf Weisen die Welt zu nehmen, die ebenso viele Stufen und Entwicklungsgrade unseres geistigen Lebens bezeichnen. Der niedrigste Grad ist die dunkelste und oberflächlichste Weltansicht, der höchste die allerklarste und zugleich tiefste. Diese Stufen sind notwendige Bestimmungen des einen Bewußtseins und darum nicht an die Zeitfolge gebunden; viele bleiben eingewurzelt in der gemeinen Ansicht der Dinge, während andere wie durch ein Wunder von vorherein die Welt in einem höheren

[1] Ebendas. Vorl. IV. S. 447—460. Vgl. bes. S. 452 flgd.

Lichte sehen: das sind die erleuchteten Menschen, die Weisen und Religiösen, die Heroen und Dichter, die das Gemeine hinter sich lassen als wesenlosen Schein.

Der niedrigste Standpunkt ist der sinnliche, dem das äußere Sinnenobjekt und die Sinnenwelt als das wahrhaft Wirkliche gilt, und der nichts Höheres erkennt und anerkennen will. Der zweite höhere Standpunkt, mit dem das geistige Leben wirklich erst beginnt, erblickt in der Welt die Offenbarung eines ordnenden Vernunftgesetzes: dieses gilt ihm als das Reale; das Dasein der Menschheit als der vernünftigen und freien Wesen, auf welche das Gesetz sich bezieht, ist dadurch bedingt und hieraus erklärt sich das Dasein der Sinnenwelt als des notwendigen Schauplatzes, den die Handlungen freier Wesen fordern. Über diesen zweiten Standpunkt erhebt sich ein dritter, den Fichte „die höhere Moralität" nennt. Das ordnende Gesetz ist nicht das Ursprüngliche und Reale, es setzt den absoluten, in sich selbst gegründeten Zweck voraus, der in der Menschheit verwirklicht werden soll: ein erschaffendes Gesetz, welches die Menschheit zum Abbilde und zur Offenbarung des inneren göttlichen Wesens zu machen strebt. Das an und für sich Gute, die Idee ist das erste, die Menschheit als deren Abbild das zweite, das ordnende Gesetz innerhalb der Menschenwelt ist das dritte, und die Sinnenwelt als Schauplatz des Handelns das letzte[1].

Die Idee der Menschheit als des göttlichen Abbildes, das ergriffen und getragen ist von dem Hauche des erschaffenden Gesetzes, begründet eine Weltansicht, die sich über die bloße Sittlichkeit erhebt, aber noch in der Trennung des Göttlichen und Menschlichen befangen bleibt, noch diesseits der Scheidewand steht und deshalb das göttliche Wesen selbst nicht im Licht, sondern im Schatten erblickt. Unser Selbstbewußtsein ist diese Scheidewand. Solange die Menschheit sich und die Welt nur als Abbild Gottes sieht, bleibt ihr das Urbild ewig verborgen: sie verbirgt es sich selbst und steht im Dunkel. Die Scheidewand fällt oder sie wird durchsichtig, sobald das Selbstbewußtsein nicht als Trennung von Gott, sondern als unmittelbarer Ausdruck des göttlichen Lebens selbst erfaßt wird. Dann ist unser Leben und das göttliche in Wahrheit ein Leben: in dem Bewußtsein dieser Einheit besteht die Religion oder das selige Leben. „Wir wissen von jenem unmittelbaren göttlichen Leben nichts: denn mit dem ersten Schlage des Bewußtseins schon verwandelt es sich in eine tote

[1] Ebendas. Vorl. V. S. 461—470.

Welt, die sich noch überdies in fünf Standpunkte ihrer möglichen Ansicht teilt. Mag es doch immer Gott selber sein, der hinter allen diesen Gestalten lebet; wir sehen nicht ihn, sondern immer nur seine Hülle; wir sehen ihn als Stein, Kraut, Tier, sehen ihn, wenn wir höher uns schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz, und alles dieses ist doch immer nicht Er. Immer verhüllet die Form uns das Wesen; immer verdeckt unser Sehnen selbst uns den Gegenstand, und unser Auge selbst steht unserm Auge im Wege. — Ich sage dir, der du so klagest: erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen schwinden; die Welt vergehet dir mit ihrem toten Prinzip, und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein, in ihrer ersten und ursprünglichen Form, als Leben, als dein eigenes Leben, das du leben sollst und leben wirst. Nur noch die Eine, unaustilgbare Form der Reflexion bleibt, die Unendlichkeit dieses göttlichen Lebens in dir"; „aber diese Form drückt dich nicht; denn du begehrst sie, und liebst sie nicht: sie irret dich nicht; denn du vermagst sie zu erklären. In dem, was der heilige Mensch tut, lebet und liebet, erscheint Gott nicht mehr im Schatten, oder bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eigenen, unmittelbaren und kräftigen Leben; und die, aus dem leeren Schattenbegriffe von Gott unbeantwortliche Frage: was ist Gott, wird hier so beantwortet: er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte tut. Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseits der Wolken; du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist. Schaue an das Leben seiner Ergebenen, und du schauest ihn an; ergieb dich selber ihm, und du findest ihn in deiner Brust"[1].

Der letzte und höchste Standpunkt erhebt sich über den eben beschriebenen und macht zu seinem Gegenstande, was in der Religion Zustand und lebendige Tatsache ist: er erklärt die Tatsache der Religion, die Einheit und den Zusammenhang des göttlichen und menschlichen Lebens, das Wie dieses Zusammenhanges: er verhält sich zur Religion, wie das Erkennen zum Leben. Dies ist der Standpunkt des Wissens, der einen, absoluten, in sich vollendeten Wissenschaft. Für die Religion ist die Einheit des göttlichen und menschlichen Lebens absolutes Faktum; die Wissenschaft gibt die Genesis dieses Faktums. Religion ohne diese Erkenntnis ist einfacher Glaube, die von der Erkenntnis durchdrungene Religion ist Schauen. Dieser Standpunkt ist notwendig, denn er ist die Erklärung

[1] Ebendas. S. 471 u. 472.

der Religion; die Klarheit ist notwendig, denn in ihr allein vollendet sich das im Wissen gegründete Leben. Religion und Wissen ist beschauend und kontemplativ. Darum ist die Religion nicht unpraktisch, nicht etwa ein andächtiges Träumen oder eine Schwärmerei, die das Gebrechen des gewöhnlichen Mystizismus ausmacht; sie durchdringt das ganze Leben und ist darum kein abgesondertes Geschäft, sondern sie erblickt in jeder Lebenssphäre den tätigen Willen Gottes und heiligt jeden Beruf, wie niedrig oder hoch er stehe; sie wäre nicht Religion in des Wortes realer Bedeutung, wenn sie nicht eine solche wirksame Verklärung des ganzen menschlichen Lebens wäre[1].

Die fünf Stufen der Weltansicht sind demnach: 1. der Standpunkt der Sinnlichkeit, 2. der Sittlichkeit, 3. der höheren Moralität, 4. der Religion (Glaube), 5. der Wissenschaft (Schauen). Auf dem ersten Standpunkte gilt als das Reale die Sinnenwelt, auf dem zweiten das ordnende Weltgesetz (Sittengesetz), auf dem dritten das erschaffende Gesetz, auf dem vierten die Einheit des göttlichen und menschlichen Lebens als Tatsache, auf dem fünften diese absolute Tatsache mit der Erkenntnis ihrer Notwendigkeit. Die beiden letzten Standpunkte sind jenseits der Scheidewand, die im Bewußtsein besteht; die beiden ersten bleiben diesseits derselben, der mittlere strebt nach dem Durchbruch. Der erste Standpunkt hat seine exemplarische Darstellung in jener allgemein geltenden Philosophie, die Fichte in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters geschildert hat; die zweite ist dargestellt in der „Kantischen Lehre bis zur Kritik der praktischen Vernunft", der dritte ist geahnt in Plato, berührt in Jacobi, der vierte ist erfüllt und empfunden in jedem wahrhaft religiösen Leben, er will begriffen und systematisch entwickelt sein in der Wissenschaftslehre, die sich auf den höchsten Standpunkt erhebt[2].

4. Fichtes Religionslehre und das johanneische Christentum.

Daß die Religion in der ewigen Einheit des göttlichen und menschlichen Lebens wurzelt: diese Einsicht lebt in der Tiefe jedes wahrhaft religiösen Bewußtseins, sie ist als Religion im Christentum zur geschichtlichen Erscheinung gekommen und in „seiner echtesten und reinsten Urkunde, in dem Evangelium Johannis" selbst als Religionslehre ausgesprochen und dargestellt worden[3]. Hier ist der Punkt, wo Fichte auf dieses

[1] Ebendas. S. 472—475. — [2] Ebendas. S. 466—470. — [3] Ebendas. Vorl. VI. S. 476.

schon wiederholt berührte Thema näher eingeht und durch die Übereinstimmung seiner Lehre mit dem Evangelium Johannis seine Übereinstimmung mit dem Christentume zu begründen sucht. Er setzt erstens voraus, daß dieses Evangelium johanneisch sei, und erklärt zweitens den Sinn desselben so, daß sich die Übereinstimmung mit seiner Lehre rechtfertigt. Über die erste Voraussetzung ist hier nicht der Ort mit ihm zu streiten, auch ist die kritisch-historische Frage und Untersuchung, welche seiner Ansicht entgegensteht, späteren Ursprungs, und wie es sich auch damit verhalte, darf soviel eingeräumt werden, daß in jenem Evangelium das christliche Glaubensprinzip seinen höchsten dogmatischen Ausdruck gefunden hat. Wir haben die zweite Voraussetzung hier nicht näher zu prüfen, um den Sinn des Evangeliums zu erläutern und Fichtes Erklärungsweise zu berichtigen; wir nehmen die letztere als ein Zeugnis *seiner* Lehre, und zwar als „ein episodisches". Ewig, wie Gott selbst, ist sein Dasein, seine Offenbarung, die in nichts anderem besteht als im Wissen, im Bewußtsein, infolgedessen erst Objekte entstehen, die Welt und die Dinge. Die Ewigkeit des Bewußtseins leugnen, heißt die Ewigkeit der göttlichen Offenbarung, die Ewigkeit Gottes selbst verneinen und an deren Stelle den willkürlichen Schöpfungsakt setzen. Diese Annahme ist nach Fichte „der absolute Grundirrtum aller falschen Metaphysik und Religionslehre", „das Urprinzip des Juden- und Heidentums". „In Beziehung auf die Religionslehre ist das Setzen einer Schöpfung das erste Kriterium der Falschheit; das Ableugnen einer solchen Schöpfung, falls eine solche durch vorhergegangene Religionslehre gesetzt sein sollte, das erste Kriterium der Wahrheit dieser Religionslehre"[1]. Als eine solche wahre Religionslehre charakterisiert sich das Johannisevangelium gleich in den ersten Worten. Es sagt nicht: „im Anfange schuf Gott Himmel und Erde", sondern es sagt: „im Anfange war das *Wort*, der Logos" (die Weisheit), der geistige Ausdruck, das Bewußtsein als Dasein Gottes, „Gott war das Wort, dasselbige war im Anfange bei Gott"; „alle Dinge sind durch dasselbige Wort gemacht, und ohne dasselbige ist nichts gemacht, was gemacht ist." Das ewige Bewußtsein ist die ewige Menschheit oder Menschwerdung Gottes, die ewige Einheit des Göttlichen und Menschlichen, das innerste Wesen aller Religion. Die zeitliche Erscheinung des Wortes ist die Person Jesu; in ihm ist das Bewußtsein jener absoluten Einheit des göttlichen und menschlichen Daseins, diese tiefste Erkenntnis der Wahrheit, wirklich

[1] Ebendas. S. 479.

gegenwärtig gewesen, zum ersten Male in der Welt, vor ihm hat sie keiner in dieser Klarheit und Stärke gehabt, nach ihm sind alle dieser Wahrheit, dieser Vereinigung mit Gott, dieser Seligkeit teilhaftig geworden durch ihn. So rechtfertigt sich das christliche Dogma sowohl in seiner metaphysischen als in seiner historischen Bedeutung. Aber das Seligmachende liegt nicht im historischen Glauben oder in der geschichtlichen Anerkennung der Gottmenschheit Jesu, auch nicht in der äußeren stückweisen und entfernten Nachahmung seiner Person als eines unerreichbaren Ideals, sondern in der Wiederholung desselben religiösen Bewußtseins und Lebens. „Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische, macht selig"[1].

III. Das selige Leben.

1. Die beiden entgegengesetzten Grundpunkte.

Jede notwendige Bestimmung unseres Bewußtseins ist zugleich ein Ausdruck unseres Lebensgrades, eine bestimmte Höhe des Selbstgefühls, ein Affekt des Seins. Von dem Grade der Lebenserfüllung hängt der Lebensgenuß, die Tiefe und Dauer unserer Befriedigung ab, die ewige Dauer der Befriedigung ist Seligkeit. Von jenen fünf Weltansichten, welche ebenso viele Lebensstandpunkte waren, ist jede mit einer eigentümlichen Art der Befriedigung und des Lebensgenusses notwendig verbunden: welche ist die seligmachende? Die Auflösung dieser Frage, welche den zweiten Hauptteil der Fichteschen Untersuchung ausmacht, führt uns auf jene fünf Standpunkte zurück, die jetzt als ebenso viele Stufen der Lebensbefriedigung betrachtet sein wollen.

Jede Art des Selbstgefühls und Selbstgenusses, wie niedrig oder hoch sie sei, setzt eine gewisse Stufe der Selbständigkeit, eine Zusammenfassung und Haltung des Bewußtseins voraus, die imstande ist den Charakter einer Weltansicht zu erfüllen. Dazu gehört selbst auf der niedrigsten Stufe eine gewisse Konzentration des geistigen Lebens. Wo diese völlig fehlt, da ist die bare Unselbständigkeit; das Bewußtsein bietet hier der Welt keine Spitze, sondern nur eine stumpf ausgebreitete Fläche, auf der alles zerfließt und

[1] Ebendas. S. 477—491, S. 485. — In der Person Jesu war des Bewußtsein der absoluten Einheit des Göttlichen und Menschlichen nicht spekulativ begründet, auch nicht von außen her durch Überlieferung empfangen, sondern ursprünglich und unmittelbar, nicht Wissenschaft, sondern Religion. Sein eigenes Selbst war ihm unabtrennbar von dem Göttlichen, daher die Einheit beider ein Urfaktum, das eine genetische Erklärung oder metaphysische Begründung weder bedurfte noch zuließ. Ebendas. Beilage zu Vorl. VI. S. 567—574.

sich verwirrt, es kommt hier zu gar keinem bestimmten Eindrucke, sondern alles verwandelt sich in Trivialität, der Geist ist wie Baal über Feld gegangen. Hier ist überhaupt kein inneres Leben, vielmehr die geistige Nichtexistenz, kein wirkliches Sein und darum auch kein Wohlsein, kein Affekt, weder Haß noch Liebe, sondern die absolute Genußlosigkeit und Unseligkeit in der unfähigsten Form, „der Zustand der Nullität", der bei der Frage nach der Lebensbefriedigung gar nicht mitzählt[1].

Nur wo es zu einer bestimmten Weltansicht kommt, prägt sich eine Lebensform aus, welche eigene Selbständigkeit hat und fähig ist ihr Dasein zu genießen. Jede bestimmte Weltansicht war ein notwendiger Ausdruck des Bewußtseins, das Bewußtsein selbst war in seiner Wurzel Offenbarung (Dasein) Gottes, „Form des ewigen unveränderlichen Seins", „Selbstgestaltung der absoluten Realität". Vermöge der Reflexion, welche die Grundform des Bewußtseins ausmacht, spaltet sich das letztere in „fünf mögliche Ansichtspunkte der Realität"; jeder dieser Standpunkte ist möglich, das Bewußtsein kann daher den einen so gut einnehmen wie den anderen. Hier eröffnet sich mithin innerhalb des notwendigen Bewußtseins (der Form des absoluten Seins) ein Spielraum der Freiheit, in welchem das Ich sich von dem göttlichen Sein unabhängig macht und eine eigene Selbständigkeit behauptet. Da es außer dem ewigen Sein nichts wahrhaft Wirkliches gibt, so sagt Fichte: „das absolute Sein stößt sich aus von sich selbst, um lebendig wieder einzukehren in sich selbst"[2]. (Er spricht hier den Prozeß des göttlichen Lebens in einer Form aus, die bei Hegel typisch geworden.) Sind nun alle jene Standpunkte durchlebt, so ist damit auch alle mögliche Freiheit und eigene Selbständigkeit des Ich erschöpft, und es bleibt nichts übrig als die volle Einheit unseres und des göttlichen Seins ohne das Gefühl der Trennung, ohne den Affekt der eigenen Selbständigkeit. Wir werden daher in Betreff der Art und Weise, wie wir die Welt nehmen und genießen, zwei „entgegengesetzte Grundpunkte" unterscheiden müssen: „die Anwesenheit und Abwesenheit jenes Affekts der eigenen Selbständigkeit"[3].

2. Die Glückseligkeit und die Rechtlichkeit.

Auf der niedrigsten Stufe der sinnlichen Weltansicht sieht sich das Ich nicht als reflektierendes Wesen, sondern als Produkt der Reflexion, als be-

[1] Ebendas. Vorl. VII. S. 492—498. Vgl. Vorl. VIII. S. 507. — [2] Ebendas. S. 512. — [3] Ebendas. S. 508—514.

sonderes, individuelles, sinnliches Ich, als Trieb und Bedürfnis, welches durch sinnliche Objekte befriedigt sein will. Es sucht daher den sinnlichen Genuß, die Erhöhung seines organischen Daseins, diejenige Befriedigung, deren Ideal und Ziel die Glückseligkeit ist; es sucht diese Glückseligkeit in der Sinnenwelt, in den Objekten seiner Umgebung. Jetzt erscheint dieses Objekt als das glückselig machende, jetzt ein anderes. So veränderlich wie das sinnliche Ich selbst sind die Objekte, die es begehrt: daher ist hier die Glückseligkeit ein völlig ungewisser, aus Einbildung und Enttäuschung zusammengesetzter und darum unseliger Zustand. Zuletzt erscheint die Glückseligkeit als ein in der irdischen Welt nicht zu erreichendes Ziel und darum als das Ideal einer künftigen himmlischen Welt, gleichviel wie dieser jenseitige Zustand geträumt wird, ob als Elysium, als Abrahams Schooß oder als christlicher Himmel. Immer aber sind es die Objekte, die Umgebungen, von denen die Glückseligkeit abhängig gemacht wird, im Jenseits so gut wie im Diesseits. Die Umgebungen machen nicht selig. „So ihr im zweiten Leben euer Glück wiederum von den Umgebungen abhängig machen werdet, werdet ihr euch ebenso schlecht befinden, wie hier; und werdet euch sodann eines dritten Lebens trösten, und im dritten eines vierten, und so ins Unendliche — denn Gott kann weder, noch will er durch die Umgebungen selig machen, indem er vielmehr sich selbst, ohne alle Gestalt, uns geben will"[1].

Die zweite Form der Weltansicht war der Standpunkt der Gesetzlichkeit. In der Erkenntnis und Erfüllung des ordnenden Weltgesetzes ist das Ich unabhängig von dem sinnlichen Weltgenuß, es erscheint sich als absolut unabhängig, als lediglich in sich selbst gegründet, als sein eigener Gott und sein eigener Heiland. Der Genuß und Affekt dieser seiner Selbständigkeit ist die Rechtlichkeit, ein stoisches Unabhängigkeitsgefühl, eine Art prometheischer Erhebung. Diese Unabhängigkeit vom Genuß ist zugleich die Unempfänglichkeit für jede Erfüllung, die Unfähigkeit zu jedem Genuß, eine uninteressierte Kälte, die reine Apathie, die gleichgültig schwebt zwischen dem Gemeinen und Heiligen[2].

Auf beiden Standpunkten herrscht der Affekt der eigenen Selbständigkeit: auf dem ersten als sinnlicher Genuß, auf dem zweiten als Selbstgerechtigkeit; dort ist der Genuß Wahn und Täuschung, hier gibt es keine solche Täuschung, weil es überhaupt keinen Genuß gibt. Das wahre Sein

[1] Ebendas. S. 522. Vgl. Vorl. VII. S. 498—500. VIII. S. 515. IX. S. 523.

[2] Ebendas. Vorl. VII. S. 502—506. VIII. S. 516. IX. S. 523 u. 524.

ist nur eines. Was sich von ihm unterscheidet und etwas Besonderes für sich sein will, ist keineswegs Sein, sondern nur eine Negation desselben, darum beschränkt, mangelhaft, unselig. Der Weg zur Seligkeit fordert die Austilgung der falschen, eingebildeten, genußlosen Selbständigkeit: die Selbstvernichtung in der Wurzel, die nichts übrig läßt als die alleinige Wirksamkeit des göttlichen Seins. Jetzt sind die einzelnen Personen nicht mehr besondere Wesen für sich, sondern Organe des göttlichen Lebens und wollen nichts anderes sein. Es ist nicht das Gesetz der Sinnenwelt, das sich in ihnen verkörpert, sondern die übersinnliche Welt, die ihnen erscheint. „Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen; aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und sodann versinket er in Gott"[1].

3. Die Schönheit und die Religiosität. Die Liebe als Seligkeit.

Diese Weltansicht erhebt sich über die vorhergehenden und begreift den Standpunkt der höheren Moralität: die Erscheinung des Göttlichen in menschlicher Gestalt ist die Schönheit. Jetzt ist es nicht mehr das Sittengesetz und der kategorische Imperativ, der uns zum Handeln antreibt, sondern die Macht göttlicher Wirksamkeit in uns, das Walten des Genius, die göttliche Begabung des Individuums, das natürliche Talent als Quelle und Wurzel des geistigen Lebensgenusses, der individuelle Charakter höherer Bestimmung, der eigentümliche Anteil jedes einzelnen an dem höheren übersinnlichen Sein. Das Ergreifen dieser eigentümlichen Bestimmung ist hier unsere Lebensaufgabe und unser Lebensgenuß. Was wir tun, tun wir aus göttlicher Mitteilung, aus einem empfangenen Beruf, nicht aus leerer Selbständigkeit; es gibt hier keine Werkheiligkeit aus eigener Wahl, unser Sollen ist eines mit unserem Können, dieses mit unserem Willen, der nicht durch Selbstwahl gemacht wird, sondern eines ist mit der Wurzel unseres Daseins. „Wolle sein, was du sein sollst, was du sein kannst, und was du eben darum sein willst, — ist das Grundgesetz der höhern Moralität sowohl, als des seligen Lebens"[2].

Die höhere Moralität ist das göttlich getriebene Handeln, das Ziel unseres Handelns ist das glücklich vollendete oder gelungene Werk. Was gelingen soll, kann auch mißlingen; beides steht auf dem äußeren Erfolge, der immer ungewiß bleibt. Solange wir den äußeren Erfolg wollen, muß der Nichterfolg oder das Mißlingen des eigenen Werkes eine Nichtbefriedigung

[1] Ebendas. Vorl. VIII. S. 518. — [2] Ebendas. Vorl. IX. S. 526–533.

mit sich führen, die unsere Seligkeit stört. Diese Störung ist der letzte zu überwindende Mangel, sie treibt uns nach innen, und eine tiefere Selbstprüfung erhebt uns auf einen höheren Standpunkt, von dem aus die äußeren Erfolge nicht mehr gewollt werden, und der darum das selige Leben vollendet: das ist der Standpunkt der Religiosität. Wir sehen die Welt als Offenbarung Gottes, die Geisterwelt als seine Erscheinung, die Sinnenwelt als die Sphäre der Geisterwelt: alles verwandelt sich unter diesem Gesichtspunkte in „das Reich Gottes", welches unabhängig ist von unseren Erfolgen[1].

Wenn diese religiöse Weltansicht in jedem lebt, so ist in Wahrheit die Geisterwelt einig in sich und eines mit ihrem Urquell; so ist, um den Fichteschen Ausdruck zu wiederholen, das absolute Sein lebendig wieder eingekehrt in sich selbst. Die Einigkeit in der Geisterwelt ist die religiöse Menschenliebe, die Einheit mit ihrem Urquell ist unsere Liebe zu Gott, die Einkehr Gottes in sich ist die Liebe Gottes zu sich selbst. So ist die Liebe die absolute Befriedigung, das wahre Sein, die wahre Seligkeit. „Die Liebe ist höher, denn alle Vernunft, und sie ist selbst die Quelle der Vernunft und die Wurzel der Realität, und die einzige Schöpferin des Lebens und der Zeit; ich habe dadurch den höchsten realen Gesichtspunkt einer Seins- und Lebens- und Seligkeitslehre, d. i. der wahren Spekulation, endlich klar ausgesprochen."[2]

In den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters hatte Fichte zwischen Vernunftreligion und Verstandesreligion unterschieden; er wollte dort nur von der zweiten geredet haben, welche die zeitliche Entwicklung der Menschheit aus dem religiösen Standpunkt erleuchtet und begreiflich macht; hier gibt er die erste, die das menschliche Leben in seiner Sehnsucht nach und in seiner Einheit mit dem Ewigen betrachtet. Diese Anweisung zum seligen Leben verhält sich zu ihrem Zeitalter ebenso polemisch, als jene Grundzüge. Die herrschenden Vorstellungsweisen des Zeitalters sind irreligiös: es hat sich den Glauben an das Übersinnliche durch seine oberflächliche sinnliche Denkart aus der Seele weggeredet oder, wo es ihn hat, verfälscht und durch die sinnliche Sucht nach Glückseligkeit abergläubisch entstellt. Der herrschenden Aufklärung des Zeitalters erscheint alle Religion als Superstition. Diese Verachtung der Religion ist ebenso abergläubisch, wie der Aberglaube irreligiös; beide gehören zusammen und er-

[1] Ebendas. S. 533—537. — [2] Ebendas. Vorl. X. S. 538—542.

gänzen das Bild einer irreligiösen Denkweise. Der Aberglaube ist die „schwermütige Irreligiosität, dagegen dasjenige, was das Zeitalter gern an sich brächte, wenn es könnte, nur als Befreiung von jener Schwermütigkeit — die leichtsinnige Irreligiosität sein würde“[1].

Siebentes Kapitel.

Die Reden an die deutsche Nation. I. Die neue Zeit und das deutsche Volk.

I. Die Aufgabe der neuen Zeit.

1. Der Wendepunkt.

Drei Jahre sind vergangen, seitdem Fichte das gegenwärtige Zeitalter als das der eingewurzelten Selbstsucht und darum der vollendeten Sündhaftigkeit geschildert hat. Während dieser wenigen Jahre ist jener dritte Abschnitt der Weltzeit abgelaufen. Schon erhebt sich, im Anbruche begriffen, das neue Zeitalter der beginnenden Rechtfertigung, wie es die Grundzüge nannten. Die Einsicht in die Wurzel des Übels ist der Anfang des Bessern. Die letzte Frucht, die das Zeitalter der Selbstsucht hervorbringen konnte, ist zu voller Reife gediehen, und wer Augen hat zu sehen, kann sich über den Grund des Verderbens nicht länger täuschen. Das Reich der Selbstsucht ist zerstört, das deutsche Volk ist einem Eroberer erlegen und trägt das Joch fremder Gewaltherrschaft; es hat das Vermögen, sich selbst seine Zwecke zu setzen, verloren, und damit ist die Herrschaft der Selbstsucht auch zugrunde gegangen. Es ist ein unfreiwilliges, aber notwendiges Ende. In dieser Tatsache liegt ein weltgeschichtlicher Wendepunkt[2].

Der Untergang der Selbstsucht ist kein blindes, von außen hereingebrochenes Verhängnis, sondern ihre eigene Frucht. Ihre Vernichtung fällt zusammen mit dem Gipfel ihrer Entwicklung; ihr Maß war voll, sie hatte

[1] Ebendas. Vorl. XI. S. 551—567. (S. 559 flgd.) Als einen Versuch, seine religiöse Weltanschauung poetisch auszudrücken, erwähne ich hier die beiden letzten Sonette Fichtes. (S. W. Abt. III. Bd. III. S. 461 flgd.) [2] Über die geschichtlichen Bedingungen, unter denen Fichte die Reden an die deutsche Nation hielt, vgl. oben Buch II. Kap. V. S. 201 flgd. — Reden an die deutsche Nation. S. W. Abt. III. Bd. II. Vorr. S. 259. Rede I. S. 264.

in Deutschland die Regierenden selbst ergriffen und war die einzige Triebfeder des politischen Handelns. Der Gedanke des gemeinsamen Vaterlandes in der Gesamtheit hatte jede treibende Kraft verloren und war ausgetilgt bis auf den Rest; die Lenkung der öffentlichen Dinge zeigte sich nach innen schlaff, nach außen feig, von kleinen, selbstsüchtigen Interessen erfüllt, das Ganze verräterisch preisgebend. Wir sind gefallen aus eigener Schuld; wir können uns aufrichten auch nur aus eigener Kraft. Man muß sich den Grund des Unterganges klarmachen, um das richtige Mittel der Abhilfe und den Weg der Wiederherstellung zu entdecken. Wir haben alle Ursache, Schmerz über unser Elend zu empfinden, und wir wären rettungslos verloren, wenn wir uns gleichgültig oder leichtsinnig darüber hinwegsetzen könnten. Nur soll der Schmerz über das Elend kein elender Schmerz sein, der sich in Vorwürfen und Klagen ergeht, sondern jener männliche, muterfüllte, besonnene Schmerz, der dem öffentlichen Unglück ins Gesicht sieht, das Übel fest ins Auge faßt und vor allem der eigenen Verschuldung sich mit aller Klarheit bewußt wird. Die Einsicht in den innersten Grund des Verderbens ist auch die Einsicht in den innersten Grund der Rettung; diese Erkenntnis allein gewährt Trost und macht, daß wir nicht verzweifeln. Das deutsche Volk trägt in seiner „Deutschheit" das Vermögen der Wiederherstellung. Dies ist das Thema der Fichteschen Reden: sie sprechen zu dem, von dem sie sprechen. Es sind „Reden von Deutschen an Deutsche"[1].

Als Fichte sich mit dem Gedanken dieser Reden trug, beschäftigten ihn mancherlei politische Zeitbetrachtungen verwandter Art, die uns aus seinem Nachlasse bekannt sind und zum Teil Bruchstücke eines unvollendeten politischen Werkes bilden. In einem jener Bruchstücke beschreibt er die Zeit des Unterganges und die Ursachen des Verderbens, als ob er selbst schon in einer entfernten Zeit und in einem republikanisch wiederhergestellten Vaterlande lebe. Damals, als jene Selbstsucht herrschte, die zuletzt alles ins Verderben stürzte, habe die sittliche Verschlimmerung zugenommen in gleichem Verhältnisse mit dem Alter und dem Range der Menschen. Je älter und vornehmer, um so egoistischer seien die Leute geworden; die sogenannten höheren Stände seien in der Genußsucht förmlich verfault, und die höchste Stellung habe sich in der Regel mit dem niedrigsten Egoismus vereinigt[2].

[1] Ebendas. S. 265—271. — [2] Bruchst. aus einem unvollendeten politischen Werke, geschrieben im Winter 1806—1807 zu Königsberg. I. „Episode über unser Zeitalter, aus einem republikanischen Schriftsteller." S. W. Abt. III. Bd. II. (Pol.

2. Die sittliche Erneuerung des Volks.

Wenn nun der Grund des gegenwärtigen Untergangs in dem sittlichen Verderben besteht, welches das ganze Volk an Haupt und Gliedern ergriffen hatte, so liegt auch die einzige Abhilfe in der sittlichen Wiedergeburt des ganzen Volkes an Haupt und Gliedern. Von außen kann nichts helfen, von innen nur eine Erneuerung von Grund aus. Das Volk muß neu geschaffen werden, und diese neue Menschenbildung kann nur durch Erziehung geschehen, durch eine solche, die auf den ganzen Menschen geht, auf die gleichmäßige Ausbildung aller seiner Kräfte, die nicht etwa diesen oder jenen Stand, sondern die Gesamtheit des Volks im Auge hat und ihren Plan daher in größtem Umfange anlegt. Was wir bedürfen, ist eine neue Volkserziehung nach einem planmäßigen, durchgängig auf den Zweck der sittlichen Wiedergeburt gerichteten System.

Das Band, welches bisher die einzelnen an die Gesamtheit knüpfte, waren die Einzelinteressen. Dieses Band ist zerrissen und das so verbundene Ganze zugrunde gegangen, eben weil es so zusammenhing. Ein neues Bindungsmittel ist notwendig, Interessen ganz anderer Art müssen von jetzt an den Einzelnen an die Gesamtheit fest und unauflöslich binden. Neue Interessen fordern ein neues Selbst. Um dieses hervorzubringen, ist das einzige Mittel eine neue Erziehung, die von keinem anderen Volk ausgehen und zunächst auf kein anderes Volk angewendet werden kann als von Deutschen auf Deutsche. Wenn Fichte von „der Deutschheit" redet als dem Vermögen sittlicher und politischer Wiederherstellung, so erblickt er in ihr die Quelle einer neuen Volkserziehung. Daß die Natur des deutschen Volks in der Tat eine solche Quelle geistiger Erneuerung enthält, bedarf einer tieferen Begründung[1].

Fragmente.) Hier heißt es: „Die niederen Stände konnten niemals so tief sinken, während die höheren um so tiefer, je näher sie dem Gipfel standen, sich zum Abgrunde hinneigten. Doch konnte man bei alledem nur von wenig Individuen unter ihnen sagen, daß sie bösartig oder gewalttätig seien, — denn hierzu gebrach es bei der Mehrheit an Kraft, — sondern sie waren in der Regel bloß dumm und unwissend, feige, faul und niederträchtig". (S. 523). Von der mit dem Alter zunehmenden Verschlimmerung sagt Fichte: „Wie sie über dreißig Jahre hinaus waren, hätte man zu ihrer Ehre und zum Besten der Welt wünschen mögen, daß sie stürben, indem sie von nun an nur noch lebten, um sich und die Umgebung immer mehr zu verschlimmern". (S. 520.) (Aus dieser letzten Äußerung ist im Munde der Leute die Fabel entstanden, Fichte habe gesagt: man müsse die Menschen, wenn sie dreißig Jahre alt seien, tot schlagen.)

[1] Reden an die deutsche Nation. Rede I. S. 271—274.

II. Das Volk der lebendigen Sprache.

Es fragt sich, ob das deutsche Volk imstande ist, die ihm gestellte Aufgabe zu lösen, ob jene intellektuelle und moralische Erneuerung der Menschheit von ihm ausgehen, in und an ihm erprobt werden kann, ob dem Bedürfnisse der Zeit auch die Fähigkeit und das Vermögen des Volks gleichkommen? Geistige Lebenserneuerung von Grund aus ist überhaupt nur da möglich, wo jemand aus ureigenster Kraft lebt und kein geliehenes, sondern ein ursprüngliches, in sich selbst gegründetes Leben führt aus unversieglicher Quelle. In der Geistesursprünglichkeit liegt die Bürgschaft und die Kraft der Erneuerung. Wir können ein solches Vermögen der Erneuerung einem Volke nur dann zutrauen, wenn es bei aller Veränderung seiner Wohnsitze, bei aller Vermischung mit anderen Völkern seine ureigene Geistesart rein und unverdorben bewahrt hat, wenn es in diesem Sinne ein Urvolk ist und geblieben ist. Ist das deutsche Volk ein solches Urvolk? Von seiner Ursprünglichkeit hängt seine Erneuerung und seine Rettung ab: diese Bedingung in ihr volles Licht zu setzen, ist daher eine wesentliche Aufgabe der Fichteschen Reden. Es gibt eine Probe, um die Sache zu entscheiden: der deutlichste Erkenntnisgrund des geistigen Lebens ist die Sprache, das Urvolk redet eine Ursprache, und wo diese geredet wird, ist das Dasein eines Urvolkes durch das sicherste und lebendigste Zeugnis bewiesen. Wenn die deutsche Sprache eine Ursprache ist, so ist das deutsche Volk ein Urvolk, fähig zur sittlichen Wiedergeburt vermöge einer neuen Volkserziehung. Die deutsche Sprache zeugt für das deutsche Volk. Die Reden Fichtes stützen sich auf dieses Zeugnis[1].

Das Band, welches vermöge der Sprache Begriffe und Laute verbindet, ist nicht willkürlich, sondern gesetzmäßig: dieser Begriff wird in den menschlichen Sprachwerkzeugen zu diesem Laut, es sind nicht die Einzelnen, die sich nach willkürlicher Verabredung eine Sprache machen, sondern die menschliche Natur selbst redet; die menschliche Sprache ist darum in ihrer Wurzel eine einzige und durchaus notwendige. Die Verschiedenheit der Sprachen oder die Abweichungen von der menschlichen Ursprache entstehen unter äußeren Einflüssen auf eine ebenfalls gesetzmäßige Weise. Menschen, die unter denselben äußeren Einflüssen vereinigt leben und ihre eigene Sprache in fortgesetzter Mitteilung entwickeln, bilden ein Volk. Ebenso notwendig wie die Entstehung der Sprache ist deren Entwicklung.

[1] Ebendas. Rede IV. S. 311—314.

In dem geistigen Leben ist die Erfassung des Übersinnlichen später als die sinnliche Wahrnehmung; daher entwickelt sich auch in der Sprache erst die Bezeichnung der sinnlichen Gegenstände, dann der Ausdruck des Übersinnlichen. Dieser letztere ist ebenfalls (schon weil er sprachlich ist) sinnlich und nimmt seinen Ausgangspunkt von der Bedeutung sinnlicher Objekte; er kann daher das Übersinnliche nicht im eigentlichen, sondern nur im bildlichen Sinne bezeichnen. So entsteht in der Sprache die sinnbildliche Ausdrucksweise. Das Erfassen des Übersinnlichen ist gleichsam ein Sehen mit dem Auge des Geistes, unwillkürlich vergleichbar dem Sehen mit dem Auge des Leibes; daher nannten die Griechen die Vorstellung des Übersinnlichen „Idee" oder Gesicht, sinnbildlich genommen. Je umfassender und klarer das sinnliche Erkenntnisvermögen entwickelt ist, um so reicher und bestimmter kann sich die symbolische Ausdrucksweise der Sprache ausprägen. Ihre Ausbildung geschieht auf Grund und nach Maßgabe unserer sinnlichen Vorstellungen. Das Selbst als das Organ der sinnlichen Welt unterscheidet sich von dem Selbst als dem Organe der übersinnlichen: dieser Unterschied muß mit aller Klarheit erfaßt sein, damit der sinnbildliche Eindruck überhaupt verstanden werde. Nun kann das Übersinnliche in seinem Unterschiede vom Sinnlichen jedem nur aus der eigenen inneren Erfahrung einleuchten; es will, um verstanden zu werden, erlebt sein. Wir müssen unser eigenes geistiges Werkzeug in Bewegung setzen, um bei dem sinnbildlichen Ausdruck zur Sache selbst zu kommen; sonst bleibt uns das Wort (als Ausdruck des Übersinnlichen) bedeutungslos und tot, die Sprache ergeht sich dann in Bildern ohne Sinn, in uns fehlt die dem Bilde entsprechende innere Anschauung, und wir brauchen Wörter, wie man tote Gerätschaften braucht. Die Sprache ist nur in dem Maße lebendig, als sie deutlich ist; sie ist nur in dem Maße deutlich, als sie wirkliche, innerlich erlebte Anschauungen ausdrückt[1]. Setzen wir nun den Fall, daß ein Volk seine eigene Sprache aufgibt und eine fremde annimmt, so muß es entweder seinen Anschauungskreis in die fremde Sprache oder sich in den Anschauungskreis der letzteren einleben. Bis zu einem gewissen Grade ist ein solches Einleben möglich. Soweit die Sprache sinnliche Gegenstände bezeichnet, läßt sich die entsprechende Anschauung leicht hervorbringen, denn die Sache ist entweder bekannt oder durch sinnliche Darstellung bekannt zu machen; wogegen in dem sinnbildlichen Sprachgebiete die Bedeutung der Worte nur dann einleuchten kann, wenn die entsprechenden

[1] Ebendas. S. 314—319.

inneren Anschauungen erlebt sind. Setzen wir nun, daß eine in der idealen Vorstellungswelt sehr entwickelte Sprache in den Mund eines fremden Volks übergeht, dem das geistige, in jener Sprache mitgeteilte Leben fehlt, so ist die notwendige Folge, daß hier zwischen Volk und Sprache eine Kluft entsteht, die nicht ausgefüllt, sondern durch den Abbruch der normalen Volksentwicklung und den künstlichen Eintritt in den fremden, dem Volksgeiste äußerlich, historisch, willkürlich aufgedrungenen Anschauungskreis übersprungen wird. Die Worte werden erlernt, die Laute nachgeahmt, die geistige Bedeutung muß man sich erklären lassen und als fertige Tatsache annehmen. Was man auf diese Weise empfängt, ist nichts innerlich Erlebtes, sondern „die flache und tote Geschichte einer fremden Bildung". In dem ganzen Umkreise ihrer Sinnbildlichkeit ist die so angenommene Sprache für das Volk, das in sie eintritt, tot; jener sinnbildliche Bestandteil bleibt „die Scheidewand, an welcher der ursprüngliche Ausgang der Sprache, als einer Naturkraft aus dem Leben, und die Rückkehr der wirklichen Sprache in das Leben ohne Ausnahme sich bricht. Obwohl eine solche Sprache auf der Oberfläche durch den Wind des Lebens bewegt werden, und so den Schein eines Lebens von sich geben mag, so hat sie doch tiefer einen toten Bestandteil, und ist, durch den Eintritt des neuen Anschauungskreises und die Abbrechung des alten, abgeschnitten von der lebendigen Wurzel."[1]

Lebendige und tote Sprache verhalten sich daher wie Leben und Tod. Nur in einer lebendigen Sprache ist auch eine lebendige Geistesbildung möglich, und lebendig ist nur eine solche Bildung, die das wirkliche Leben ergreift und in allen seinen Formen bis in die Tiefe durchdringt. Nur in einer lebendigen Sprache ist daher das ganze Volk bildsam und darum auch das Volksleben gemeinsam; es gibt nur in einer lebendigen Sprache im wahren Sinne des Worts ein Volk. Hier allein wird es mit der Bildung ernst und gründlich genommen, sie spielt nicht bloß auf der Oberfläche des Lebens, sondern steigt herab in die Tiefe des Gemüts. Geist oder was man so nennt, kann man in jeder Sprache haben, Gemüt nur in einer lebendigen. Um eine fremde Bildung wahrhaft zu durchdringen, muß man sich dieselbe gründlich aneignen, was nur kraft eines eigenen inneren Lebens möglich ist, und ein solches läßt sich nur in einer lebendigen Sprache führen. Daher wird der in einer lebendigen und ureigenen Sprache entwickelte Volksgeist sich auch fremder Sprache wie Bildung leicht bemäch-

[1] Ebendas. S. 320 u. 321.

tigen und die Ausländer geistig übersehen und besser verstehen können als diese sich selbst.

Setzen wir jetzt an die Stelle des unbestimmten Volks und der unbestimmten Sprache bekannte geschichtliche Größen. Die germanischen Völker, die frischen Erben der christlichen Weltbildung des Altertums, haben die römische Sprache erobert oder vielmehr sich von ihr erobern lassen, sie sind neulateinische Völker geworden, mit einer einzigen Ausnahme: die Deutschen haben ihre Sprache behalten, „sie reden eine bis zu ihrem ersten Ausströmen aus der Naturkraft lebendige Sprache, die übrigen germanischen Stämme eine nur auf der Oberfläche sich regende, in der Wurzel aber tote Sprache". Sie sind das Volk der lebendigen Sprache, das Urvolk, und da die lebendige Sprache das Band ist welches ein Volk zusammenhält und zu einem Ganzen macht, da nur in ihr wirklicher Volksgeist möglich ist, so sind die Deutschen „das Volk schlechtweg, im Gegensatze mit anderen von ihm abgerissenen Stämmen". In diesem Volke allein lebt noch die geistige Urkraft der Menschheit, die neues Leben schaffen und mitteilen kann. Wenn dieses Volk zugrunde geht, so ist die Menschheit verloren[1].

1. Die Einheit von Bildung und Leben.

Aus dieser Natur des deutschen Volks ergeben sich die notwendigen und durch die Geschichte bewährten Grundzüge seines Charakters. Wo das Leben eines Volkes von seinen ursprünglichen Bedingungen nicht künstlich abgeschnitten und losgerissen wird, da strömt es noch aus dem göttlichen Urquell alles geistigen Lebens: es ist daher in seiner Wurzel religiös, es erzeugt in seiner Selbsterkenntnis echte, aus der Tiefe des Lebens geschöpfte Philosophie, welche das ewige Urbild alles geistigen Lebens wissenschaftlich erfaßt. Hier ist das Denken wahrhaft lebendig. Aus dem Leben gezeugt, strömt es in das Leben zurück, bildend, gestaltend, schaffend. Das lebenschaffende Denken ist dichterisch; das Vermögen unendlicher, ewig zu erfrischender und zu verjüngender Dichtung gehört zu der Kraft eines Urvolkes, die Dichtung als beständige Vermittlerin zwischen Denken und Leben gehört als ein notwendiger Zweig zu seiner Bildung. Das Volk einer lebendigen Sprache ist von Natur religiös, philosophisch, poetisch; hier gehen Religion, Philosophie, Dichtung nicht gleichgültig neben dem Leben her, sondern sie sind wirkliche schöpferische Lebensmächte. Eben darin unterscheidet sich das Urvolk von den anderen Völkern, die

[1] Ebendas. IV. S. 325. V. S. 328 flgd. VII. S. 359. VIII. S. 377 flgd.

Deutschen von den neulateinischen Nationen; in ihm suchen und vereinigen sich Geistesbildung und Leben, bei den romanischen Völkern sind beide getrennt: dort ist die Bildung lebendig, hier ist sie tot; dort ist sie Volkssache, hier Standessache. Diese Trennung scheidet die sogenannten gebildeten Stände von dem übrigen Volke, das als Pöbel verachtet wird. Wie bei den Griechen die Römer, bei den Römern die Germanen für Barbaren galten, so gilt bei den germanischen Völkern der christlichen Welt das Barbarische für gemein und das Römische für vornehm, das Wort aus germanischer Wurzel für unedel, das gleichbedeutende aus römischer für edel. Diese Scheidung, „als ob sie eine Grundseuche des ganzen germanischen Stammes wäre", hat auch die Deutschen angesteckt und hier im völligen Widerspruch mit dem Wesen des deutschen Volkes „seinen Glauben an die größere Vornehmigkeit des romanisierten Auslandes" erzeugt. Man meint besser zu sein nur dadurch, daß man in Rede, Tracht, Sitte nicht ist wie das Volk, daß man den Schein des Undeutschen und Ausländischen annimmt. Alle Ausländerei entsteht aus der Sucht vornehm zu tun.

Dieser Schein unechter Bildung wird durch die fremde Sprache begünstigt. Eine in der Wurzel erstorbene Sprache hat eine formell vollendete Ausbildung, einen geschlossenen Umfang der Wörter, eine feste Satzordnung, eine mechanische Fertigkeit, vermöge deren die Sprache sich selbst redet. Das sind scheinbare Vorzüge vor der lebendigen Sprache, die eine solche Abgeschlossenheit nicht hat, sondern die jeder nach seinem Bedürfnisse schöpferisch gestalten und in jedem Satze selbsttätig bilden muß. Wahre Bildung gründet sich auf Selbsttätigkeit und wird nur durch Fleiß und Anstrengung gewonnen. Jene Vorzüge sind Ausdruck einer toten Bildung und daher in Wahrheit nicht Vorzüge, sondern Mängel[1].

2. Die deutsche Reformation und Philosophie.

Daß die Deutschen ein Urvolk sind, dem es mit Religion und Geistesbildung Ernst ist, haben sie durch die Welttat der kirchlichen **Reformation** geschichtlich bewährt. Wie die germanischen Völker das Christentum von den Römern empfingen, war es durch heidnischen Aberglauben verfälscht. Man nahm für christlich, was im Grunde heidnisch war und aus dem römischen Altertum herrührte. Man kannte das Altertum nicht. Als man es zu erkennen anfing, mußte man in dem Christentume eine Mischung echter und unechter Bestandteile entdecken, und die Kenntnis des Altertums hätte

[1] Ebendas. Rede V. S. 328—339.

die Reinigung des Christentums zur notwendigen und unmittelbaren Folge haben sollen. Die Renaissance enthielt den Beweggrund zur Reformation. Aber dieser Grund bewegte die Neurömer nicht, von denen die Wiedererweckung des Altertums ausging; sie erkannten die Widersprüche und unechten Bestandteile des mit heidnischen Vorstellungen vermischten Christentums, aber sie lachten dazu, weil sie die Sache nicht ernst nahmen. Das Licht der Altertumswissenschaft fiel zuerst in den Mittelpunkt der neurömischen Bildung, aber wurde hier blos zu einer Verstandeseinsicht, ohne das Leben zu ergreifen und anders zu gestalten[1].

Der deutsche Geist nahm die Sache ernst; hier fiel das Licht der neuen Aufklärung in ein religiöses Gemüt und erweckte den unwiderstehlichen Trieb zur Reinigung der Religion und zur Sonderung des echten Christentums vom unechten. In dem echten Christentum handelt es sich um die Frage; was sollen wir tun, um selig zu werden? Es gilt das Heil der menschlichen Seele. Hier ist der Irrtum und die Entstellung gleich dem Betruge um unser Seelenheil. Wem das Seelenheil der anderen gleichgültig ist, der kann auch das eigene nicht retten, ihm liegt überhaupt das Heil nicht ernsthaft am Herzen. Wer es mit dieser Frage ernst nimmt, der muß den Trieb haben, allen die Augen zu öffnen, d. h. den Drang zur religiösen Reformation. So empfand Luther die Sache. In ihm erfaßte die neue Ansicht das religiöse Gemüt und wurde der Beweggrund einer religiösen Welttat. „Ihn ergriff ein allmächtiger Antrieb, die Angst um das ewige Heil, und dieser ward das Leben in seinem Leben, und setzte immerfort das Letzte in die Wage, und gab ihm die Kraft und die Gaben, die die Nachwelt bewundert. Mögen andere bei der Reformation irdische Zwecke gehabt haben, sie hätten nie gesiegt, hätte nicht an ihrer Spitze ein Anführer gestanden, der durch das Ewige begeistert wurde; daß dieser, der immerfort das Heil aller unsterblichen Seelen auf dem Spiel stehen sah, allen Ernstes allen Teufeln in der Hölle furchtlos entgegenging, ist natürlich und durchaus kein Wunder. Dies ist nun ein Beleg von deutschem Ernst und Gemüt." Das deutsche Volk ergriff die Sache der Reformation mit Begeisterung und kämpfte sie durch mit dem Mute der Bekenner. Das ist ein Beleg von der Eigentümlichkeit des deutschen Volkes. Es hätte das Papsttum nie so energisch bekämpft, wenn es dasselbe nicht so gründlich durchdacht hätte, nach rückwärts bis in seine letzten Grundsätze, nach vorwärts bis in seine äußersten Folgen; es nahm das Papsttum ernsthaft,

[1] Ebendas. Rede VI. S. 344—346.

weit ernsthafter, als dieses sich selbst nahm. Dieser Ernst ist es, den der ausländische Geist als Konsequenzmacherei verschrieen und nie zu begreifen vermocht hat. Dieser Ernst ist deutsches Wesen. Ihn nicht verstehen ist Ausländerei[1].

Die Reformation wurde der Hebel einer neuen Philosophie, in welcher der deutsche Geist dem ausländischen gegenüber seine Denkart wissenschaftlich bewähren sollte. Das freie philosophische Denken entwickelte sich bei den Deutschen in einer von dem Auslande grundverschiedenen Richtung: hier vertauschte die Philosophie eine Autorität mit einer anderen und blieb, wie es der ausländische Genius mit sich brachte, dogmatisch. Was für die Scholastiker die Kirche, für die ersten protestantischen Theologen das Evangelium war, wurden für die neue Philosophie des Auslandes die Sinne. „Ob sie wahr seien, darüber regte sich kein Zweifel, die Frage war bloß, wie sie diese Wahrheit gegen bestreitende Aussprüche behaupten könnten.“ So entstand eine irreligiöse und zugleich unfreie Philosophie, die Frucht eines unselbständigen und abhängigen Geistes. „Wo selbständiger deutscher Geist sich regte, da genügte das Sinnliche nicht, sondern es entstand die Aufgabe, das Übersinnliche in der Vernunft selbst aufzusuchen, und so erst eigentliche Philosophie zu erschaffen.“ Leibniz ergriff die Aufgabe und bekämpfte jene ausländische Philosophie; Kant, nach seinem eigenen Geständnis angeregt von einer Äußerung des Auslandes, brachte die Sache zum Durchbruch; die Wissenschaftslehre, die Philosophie der neuen Zeit, bietet die vollständige Lösung.

Die Aufgabe einer neuen Philosophie hat das Ausland angeregt, der deutsche Geist hat sie gelöst. Eine zweite der Philosophie verwandte Aufgabe hat das Ausland ebenfalls zu lösen gesucht: die Errichtung eines vernunftgemäßen Staates durch die französische Revolution. Der Versuch ist vollkommen gescheitert und mußte scheitern. Ein solcher Staat läßt sich nicht aus jedem vorhandenen Stoffe aufbauen, er bedarf ein Volk, hervorgegangen aus einer neuen planmäßigen Volkserziehung, welche das Bürgertum des Vernunftstaates zu ihrem Zweck hat. Diese Bedingung fehlte. Sie zu erfüllen, ist die Aufgabe der neuen im Aufgange begriffenen Zeit; das deutsche Volk allein kann diese Aufgabe lösen. Alle mächtigen Faktoren allgemeiner Bildung sind in Deutschland vom Volke ausgegangen: das beweist die Geschichte der Reformation wie die der deutschen Reichsstädte, der Typus dieses Volks ist der fromme, ehrbare, bescheidene, be-

[1] Ebendas. VI. S. 346—348. IX. S. 402—403.

dürfnislose, für das Ganze freigebige Geist des deutschen Bürgerstandes, der die republikanischen Tugenden in sich vereinigt. „Die deutsche Nation ist die einzige unter den neueuropäischen Nationen, die es in ihrem Bürgerstande schon seit Jahrhunderten durch die Tat gezeigt hat, daß sie die republikanische Verfassung zu ertragen vermöge.“[1]

3. Der deutsche und ausländische Geist.

Deutschland ist das germanische Mutterland, die romanischen Völker sind die ausländisch gewordene germanische Welt. Die weltgeschichtlichen Fortschritte sind Produkte aus den Leistungen beider. Wert und Bedeutung dieser Leistungen sich so verschieden, wie die Charaktere der Volksgeister: der ausländische Geist verhält sich anregend, der deutsche vollendend; jener gibt den Antrieb, dieser die Schöpfung; dort der erste Schritt, hier der entscheidende. Die Wiederbelebung der klassischen Altertumsstudien ging von dem Auslande aus, der deutsche Geist erfaßte das Altertum nicht als ein Fremdes, sondern als Bestandteil seines Lebens, er durchdrang den Geist der klassischen Welt und gab ihn als eine lebendig gewordene Bildung den anderen Völkern zurück. In Italien die Renaissance, in Deutschland die Reformation; in England die Erfahrungsphilosophie, in Deutschland die Vernunftkritik und die Wissenschaftslehre, in Frankreich die Revolution, in Deutschland die Volkserziehung[2].

Der deutsche Geist und der ausländische, zurückgeführt auf ihre Grundunterschiede, verhalten sich wie Ursprünglichkeit und Nichtursprünglichkeit, wie Leben und Tod. So unterscheiden sich die Bildungsformen beider: ihr Glaube, ihre Philosophie, ihre Staatskunst. Der ausländische Geist im Gefühle seiner Abhängigkeit und Unselbständigkeit glaubt an ein Letztes, Festes, Stehendes, Totes, seine Weltansicht ist sinnlich und mechanisch, „eine totgläubige Philosophie“; ebenso leblos und mechanisch ist seine Staatskunst, fortwährend darauf bedacht, eine feste und letzte Ordnung der Dinge zu finden, ein künstliches Druck- und Räderwerk, eine gesellschaftliche Maschinenkunst, die man am besten dadurch zu vereinfachen meint, daß man den Teil der Maschine, von dem alle gesellschaftliche Bewegung ausgeht, gut in Gang bringt: daher erscheint als das non plus ultra dieser Staatskunst die Fürstenerziehung. Wo der ausländische Geist in seiner

[1] Ebendas. VI. S. 351—357. — [2] Ebendas. V. S. 339—341. VI. S. 354 flgd. VII. S. 359 flgd.

Eigentümlichkeit herrscht, da gilt diese Betrachtungsweise; wo sie gilt, da ist ausländischer Geist; wo sie in Deutschland gilt, wie z. B. in der gewöhnlichen Aufklärungsphilosophie, da ist Ausländerei und undeutsches Wesen. Das tote beharrliche Sein ist dem deutschen Geiste nur der Schatten des wahren, das wahre Sein ist ursprüngliches Leben aus und in Gott, seliges Leben; die Philosophie ist die Erkenntnis desselben, das Staatsleben hat die Entwicklung und den Fortschritt der Menschheit zu seinem Zweck, die ihm entsprechende Staatskunst ist nicht Fürstenerziehung, sondern Nationalerziehung. Wie einst bei den Griechen die Erziehung Politik war, so wird jetzt die allerneueste Staatskunst wiederum die allerälteste[1].

III. Die Vaterlandsliebe.

1. Patriotismus und Religion.

Das selige Leben beginnt nicht erst jenseits des irdischen, sondern begreift dieses in sich und mit ihm auch das Leben eines Volkes und dessen Entwicklung. In dieser offenbart sich das Ewige nach einem geistigen Naturgesetz, die Gemeinsamkeit des Gesetzes macht aus der Menge ein Ganzes, sie gibt das bestimmte Gepräge eines Volksgeistes, die Eigentümlichkeit seiner Wirkungsweise, sie ist, was man den „Nationalcharakter" nennt. Ein Volk ohne ursprüngliches Leben hat keine eigenen, in seiner Natur gegründeten Aufgaben, kein gemeinsames Gesetz des Fortschrittes, keine nationale Entwicklung, also auch keinen Nationalcharakter. Dieser ruht im Glauben an die bestimmte Fortentwicklung, an die notwendige Aufgabe des Volkes. Wo dieser Glaube fehlt, da fehlt der Nationalcharakter, also in der eigentlichen Bedeutung des Wortes das Volk. Nur ursprüngliches Leben kann sich fortentwickeln, einen Volksgeist bilden, einen Nationalcharakter ausprägen. „Nur der Deutsche — der ursprüngliche, und nicht in einer willkürlichen Satzung erstorbene Mensch, hat wahrhaft ein Volk"; der Ausländer hat keines. Daher ist auch nur im deutschen Geist Liebe zu seinem Volk möglich, Vaterlandsliebe im echten Sinne des Wortes[2].

Wirkliche Vaterlandsliebe ist religiös, sie liegt in der Richtung auf das Ewige. Es gibt eine „irdische Ewigkeit", eine Fortdauer unserer Wirksamkeit auf Erden, die selbst nur möglich ist kraft der Fortdauer und Fortentwicklung unseres Volkes, kraft des fortbeständigen Nationalcharakters. Um

[1] Ebendas. S. 360—366. — [2] Ebendas. VIII. S. 377—382.

auf Erden ewig zu sein, müssen wir uns in unserem Volksgeiste verewigen: dies können wir nur, wenn wir ihm dienen, in seinen Aufgaben leben, für sein Dasein und seine Zwecke uns aufopfern. Aufgehen in Gott ist Gottesliebe, religiöses, *seliges* Leben; aufgehen im Volksgeist ist Vaterlandsliebe und *patriotisches* Leben. Gottesliebe und Vaterlandsliebe, seliges und patriotisches Leben schließen einander nicht aus, sondern verhalten sich wie Bedingung und Bedingtes. Was wir in unserem Volke lieben, ist sein ursprüngliches Leben, seine Fortentwicklung, seine ewige Aufgabe: es ist der Volksgeist als Offenbarung des Göttlichen. Patriotische Gesinnung ist darum in ihrer Wurzel religiös und durchdrungen von dem Gefühle dieses ihres Zusammenhanges mit dem Ewigen; sie reicht weit hinaus über den Staat und die gesellschaftliche Ordnung, ihre Zwecke sind höhere als blos die Erhaltung des inneren Friedens, des Eigentums, der persönlichen Freiheit, des Lebens und des Wohlseins aller. Das alles können wir auch unter dem Joche der Fremdherrschaft haben, Leben und Unterhalt gibt es auch in der Sklaverei, wir können es behalten und als Volk zugrunde gehen, wir können das bürgerliche Wohl retten, vielleicht vergrößern und unseren Nationalcharakter, unsere irdische Ewigkeit darüber preisgeben. Was ist bürgerliches Wohl gegen irdische Ewigkeit? Was ist *Wohl* gegen *Heil*? Das Wohl gibt der Staat, das Heil liegt im Vaterlande. Unsere irdische Ewigkeit ist unser Volksgeist, unser Nationalcharakter. Diesen zu retten und zu erhalten, muß alles andere aufgeopfert werden: so will es die Vaterlandsliebe, sie opfert das Wohl für das Heil, die bürgerliche Glückseligkeit für die irdische Ewigkeit. „Die Verheißung eines Lebens auch hienieden über die Dauer des Lebens hienieden hinaus, — allein diese ist es, die bis zum Tode fürs Vater and begeistern kann.“ „Im Glauben an diese Verheißung kämpften die deutschen Protestanten“, „in diesem Glauben setzten unsere ältesten gemeinsamen Vorfahren, das Stammvolk der neuen Bildung, sich der herandringenden Weltherrschaft der Römer mutig entgegen.“ „Ihnen verdanken wir, die nächsten Erben ihres Bodens, ihrer Sprache und ihrer Gesinnung, daß wir noch Deutsche sind, daß der Strom ursprünglichen und selbständigen Lebens uns noch trägt, ihnen verdanken wir Alles, was wir seitdem als Nation gewesen sind, ihnen, falls es nicht etwa jetzt mit uns zu Ende ist, und der letzte von ihnen abgestammte Blutstropfen in unseren Adern versiegt ist, ihnen werden wir verdanken Alles, was wir noch ferner sein werden.“[1] Staat und Volksgeist (Vaterland) ver-

[1] Ebendas. VIII. S. 382—390.

halten sich wie Mittel und Zweck. Wenn es sich um die Erhaltung und Rettung des Volksgeistes handelt, dann muß die Vaterlandsliebe den Staat regieren und alles dem höchsten Zwecke unterordnen. In Zeiten der Gefahr hilft nicht mehr der Geist der ruhigen bürgerlichen Liebe zu der Verfassung und zu den Gesetzen, da rettet allein „die verzehrende Flamme der höheren Vaterlandsliebe, die die Nation als Hülle des Ewigen umfaßt, für welche der Edle mit Freuden sich opfert, und der Unedle, der nur um des ersten willen da ist, sich eben opfern soll“[1].

2. Patriotismus und Wissenschaftslehre.

Wenn man der Vaterlandsliebe und dem Nationalgefühl, welche Fichte in seinen Reden erhebt, genau auf den Grund sieht, so wird man darin nichts dem Geiste der Wissenschaftslehre Fremdes oder Entgegengesetztes auffinden. Er kennt keinen anderen Patriotismus als die Liebe zum deutschen Volksgeist, Volk und Deutschheit gelten ihm in der gegenwärtigen Welt als gleichbedeutende Begriffe; das deutsche Volk ist ihm der Typus und einzige Repräsentant der Geistesursprünglichkeit, das religiöse, philosophische, zur sittlichen Wiedergeburt der Menschen durch eine neue Nationalerziehung berufene Volk. Deutscher Volksgeist und reformatorischer Geist sind ihm eines; das deutsche Volk gilt ihm als Träger und Organ der sittlichen Weltentwicklung, als der fortbewegende, die Menschheit erneuende Geist, als das eigentliche Kulturvolk der neuen Welt, als das Salz der Erde. Nur in dieser Bedeutung ist es der Gegenstand seiner Liebe, nur darum hat in seinen Augen die Abstammung von diesem Volk einen Wert. Gefühl der Geistesursprünglichkeit und Nationalgefühl fallen hier in denselben Punkt; das besondere, an die Scholle gebundene, beschränkte, ausschließende, mit einem Wort spezifische Nationalgefühl, das die Wissenschaftslehre nicht kennt und welches die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters verwerfen[2], erscheint auch in den Reden an die deutsche Nation keineswegs als eine berechtigte Empfindung, sondern als Ausländerei. Man lasse sich nicht durch das Wort über die Sache täuschen. Der Kosmopolitismus der Wissenschaftslehre und der Patriotismus der Reden sind ein und derselbe Begriff, sie sind es nach Fichtes eigenem Ausspruch: beide verhalten sich wie Gattung und Spezies, Patriotismus ist

[1] Ebendas. VIII. S. 376 u. 387. — [2] Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. XIV. (Schluß.) S. oben Kap. V dieses Buches. S. 585 flgd.

„der bestimmte wirkliche Kosmopolitismus"[1]. Das Selbstbewußtsein, welches die Wissenschaftslehre zum Prinzip macht, und das Nationalgefühl, welches die Reden fordern, haben denselben Inhalt. Das deutsche Volk ist im Sinne Fichtes das Ich unter den Völkern. Aus keinem anderen Grunde nennt er es Urvolk. Nur aus diesem Volke konnte die wahre Philosophie, die Vernunfterkenntnis, die Wissenschaftslehre hervorgehen; nur durch diese Einsicht ist die sittliche Erneuerung der Welt möglich, die in das Leben eingeführte Wissenschaftslehre ist jene neue Volkserziehung, von der nach Fichte das Heil der Deutschen und damit das der Menschheit abhängt, das Zeitalter der „Vernunftwissenschaft" und „Vernunftkunst". Deutsche Vaterlandsliebe und Begeisterung für die Wissenschaftslehre und die nur durch sie mögliche Regeneration der Menschheit sind daher bei Fichte eine und dieselbe Gesinnung. Die übrigen Völker sollen ihr Heil von den Deutschen empfangen, diese können das ihrige nur aus sich selbst schöpfen, sie besitzen es in der reifsten Frucht ihrer ursprünglichen Geisteskraft, in der Vollendung der echten deutschen Philosophie, in der Wissenschaftslehre, deren Staat in einer neuen Volkserziehung, in einem Volke als Frucht dieser Erziehung aufgehen soll. Das sind die Grundgedanken Fichtes, aus denen sein Begriff des Patriotismus notwendig folgt. Auch Plato konnte als echten griechischen Patriotismus folgerichtigerweise nichts anderes gelten lassen, als die Begeisterung für seinen auf eine neue Erziehung gegründeten und zum Zweck einer sittlichen Wiedergeburt der Hellenen entworfenen Staat. Die Reden an die deutsche Nation und die patriotischen Dialoge lassen über diese Bedeutung der Vaterlandsliebe bei Fichte keinen Zweifel. Jeder andere Patriotismus als „abgesonderter und für sich bestehender Zustand" ist ihm etwas völlig Wertloses, Leeres, Gedankenloses. So behandelt er z. B. in jenen Gesprächen „den besondern und reinen preußischen Patriotismus". In dem zweiten Gespräche wird ausführlich entwickelt, wie die patriotische Gesinnung und Aufgabe keinen anderen Inhalt als die Wissenschaftslehre im Bunde mit Pestalozzis Volkserziehung haben könne, wie davon die Zukunft Deutschlands und der Welt abhänge. „Auch hier ist es wiederum die deutsche Nation, welcher der erste Urheber des Vorschlags angehört, welcher zuerst der Vorschlag gemacht worden, welcher noch unter allen übrigen europäischen Nationen die nötige Selbstbesinnung und Selbstverleugnung, sowie andern Teils die erfor-

[1] Der Patriotismus und sein Gegenteil. Patr. Dialoge vom Jahre 1807. Nachgel. W. Bd. III. Erstes Gespräch. S. 227—229.

derliche Gelehrigkeit am ersten sich zutrauen läßt. Und so heißt es hier abermals: rettet nicht der Deutsche den Kulturstand der Menschheit, so wird kaum eine andere europäische Nation ihn retten. Wird er aber nicht gerettet und durch dieses ihm einzig übrige Zwischenmittel zum höhern und absoluten Heilmittel, der Wissenschaft, herauf gerettet, so versinkt der zweite menschliche Kulturstand ebenso in Trümmer, wie der erste in Trümmer versank." In dem ersten Gespräch wurde gesagt: „Übernimmt nicht der Deutsche durch Wissenschaft die Regierung der Welt, so werden die nordamerikanischen Stämme sie übernehmen, und mit dem dermaligen Wesen ein Ende machen"[1]. Das Ergebnis lautet: die neue Zeit fordert eine neue Volkserziehung. Die Deutschen sind fähig, diese Aufgabe zu lösen, sie allein sind dazu fähig. Wie wird die Aufgabe gelöst?

Achtes Kapitel.

Die Reden an die deutsche Nation. II. Die neue Volkserziehung.

I. Die Erziehungsreform.

1. Endzweck, Weg und Methode.

Alle Bedingungen sind vereinigt, um eine gründliche und durchgängige Reform der Volkserziehung zugleich als eine Weltaufgabe und eine deutsche Nationalsache erscheinen zu lassen. Die sittliche Erneuerung der Menschheit nach einem Zeitalter vollendeter und in ihren verderblichen Folgen erfüllter Selbstsucht ist eine Weltaufgabe, nur lösbar durch eine Neubildung und gänzliche Umschaffung des Menschengeschlechts von innen

[1] Ebendas. Gespräch I. S. 232—235. II. S. 250. I. S. 243—245. II. S. 265 u. 266. In dem zweiten Gespräch findet sich ein merkwürdiger Ausspruch, der zu einem Fichten zugeschriebenen und vielfach wiederholten Worte vielleicht den Anlaß gegeben. Er soll gesagt haben: „von allen meinen Schülern hat mich nur einer verstanden, und dieser eine hat mich mißverstanden". Das heißt so viel als „mich hat niemand verstanden". Das letztere hat Fichte wirklich in jenem Gespräche gesagt: „Kant habe nur einer verstanden, der Urheber der Wissenschaftslehre; die Wissenschaftslehre habe in ihrem Prinzipe keiner verstanden". (S. 252.) Später hat man das Wort in der obigen Umschreibung von Fichte auf Hegel übertragen, und so läuft es um, wie der milesische Dreifuß oder die Schale des Bathykles unter den sieben Weisen.

heraus, durch eine von Grund aus neue Erziehung. Nur ein ursprünglicher Volksgeist wie der deutsche ist fähig, eine solche Erziehung an sich selbst zu vollziehen, zugleich deren Urheber und Gegenstand zu sein und den anderen Völkern auf dieser Bahn als Vorbild und erstes Beispiel voranzugehen. Die neue Weltaufgabe ist deshalb zunächst eine deutsche Volksaufgabe. Nun aber ist die deutsche Volksursprünglichkeit, diese erste Bedingung unserer Erziehungsfähigkeit, selbst in ihrem innersten Bestande und in ihrer öffentlichen Lebensform bedroht. Die Gemeinschaft der deutschen Staaten, die Verfassung der deutschen Völkerrepublik, welche innerhalb des Ganzen die eigene Art der Stammesglieder schont und erhält, ist die vorzüglichste Quelle deutscher Bildung und das Sicherungsmittel ihrer Eigentümlichkeit. Nichts wäre dem deutschen Volksgeiste verderblicher als eine Einheit in der Form monarchischer Zentralisation, die dem Gewalthaber möglich machte, „irgend einen Sproß ursprünglicher Bildung über den ganzen deutschen Boden hinweg für seine Lebenszeit zu zerdrücken". Diese Einheit „wäre ein großes Mißgeschick für die Angelegenheit deutscher Vaterlandsliebe gewesen, und jeder Edle über die ganze Oberfläche des gemeinsamen Bodens hinweg hätte dagegen sich stemmen müssen". Ist nun aber eine solche Alleinherrschaft gar eine Fremdherrschaft, so ist die dem deutschen Volksgeist angemessene, seine Ursprünglichkeit und eigene Art erhaltende Lebensform nicht bloß gefährdet, sondern geradezu vernichtet, und es ist jetzt die erste Aufgabe der deutschen Bürger, die Erhaltung ihrer Selbständigkeit in eine andere, von den Regierenden unabhängige Lebensform zu retten. Die einzige Form, die ihnen übrig bleibt, ist die Erziehung; sie ist das einzige Mittel, nicht blos um die neue der Welt notwendige Menschenbildung zu erzeugen, sondern auch, um die vorhandene dem deutschen Geist eigentümliche Bildung zu erhalten: dies macht die neue Volkserziehung in ganz besonderer Weise zur deutschen Nationalsache, sie ist der einzige Weg nicht allein unseres Fortschritts, sondern zugleich unserer Rettung[1].

Das Ziel der neuen Erziehung ist die sittliche Selbständigkeit als Frucht der Bildung; diese Frucht zu reifen und aus den Bedingungen, welche sie fordert, hervorgehen zu lassen, ist ihre Aufgabe, die nur nach einer völlig sicheren Richtschnur, nach einem genau entworfenen Plan, der alle jene Bedingungen wohl bedacht und richtig geordnet hat, gelöst werden kann.

[1] Reden an die deutsche Nation. III. S. 298. IX. S. 397 flgd.

Wie Bacon die Erfindung dem Zufalle entreißen und zu einer sicheren Kunst machen wollte, so hat Fichte dieselbe Absicht in betreff der Erziehung; die Baconische Kunst geht auf die Entdeckung fester und unfehlbarer Gesetze in der Natur, die Fichtesche Kunst geht auf die „Bildung eines festen und unfehlbaren guten Willens im Menschen". Ihres Zieles bewußt, soll die Erziehung in jedem Punkte durchaus planmäßig und methodisch handeln. Nun ist sittliche Selbständigkeit nicht denkbar ohne das innigste Wohlgefallen am Guten, ohne den freien vorbildlichen Zweck, den wir nur dann erfüllen, wenn er uns ganz erfüllt; er ist der unsrige nur dann, wenn wir sein Vorbild aus eigener Kraft gestalten und entwerfen. Dazu aber gehört eine geistige Kraftäußerung, eine intellektuelle Selbsttätigkeit, welche durch eine normale Geistesentwicklung, durch eine umfassende und gleichmäßige, d. i. harmonische Ausbildung aller menschlichen Grundvermögen gereift sein will. Verstandesklarheit und Willensreinheit sind die beiden notwendigen Faktoren der sittlichen Bildung. Zur Lauterkeit der Gesinnung gehört die Klarheit des Denkens. Solange wir von unserm dunklen Selbstgefühle beherrscht und getrieben werden, suchen wir den Genuß und scheuen den Schmerz; die Selbstsucht ist dunkel, sie muß durch Klarheit vernichtet werden, diese Klarheit ist zu erziehen. „Indem auf diese Weise statt des dunkeln Gefühls die klare Erkenntnis zu dem Allerersten, und zu der wahren Grundlage und zum Ausgangspunkte des Lebens gemacht wird, wird die Selbstsucht ganz übergangen und um ihre Entwicklung betrogen. Denn nur das dunkle Gefühl gibt dem Menschen sein Selbst, als ein genußbedürftiges und schmerzscheuendes; keineswegs aber gibt es ihm also der klare Begriff, sondern dieser zeigt es als Glied einer sittlichen Ordnung, und es gibt eine Liebe dieser Ordnung, welche bei der Entwicklung des Begriffs zugleich mit angezündet und entwickelt wird. Mit der Selbstsucht bekommt diese Erziehung gar nichts zu tun, weil sie die Wurzel derselben, das dunkle Gefühl, durch Klarheit erstickt; sie bestreitet sie nicht, ebensowenig als sie dieselbe entwickelt, sie weiß gar nicht von ihr. Wäre es möglich, daß diese Sucht später dennoch sich regen sollte, so würde sie das Herz schon angefüllt finden von einer höheren Liebe, die ihr den Platz versagt. Der Grundtrieb des Menschen, wenn er in klare Erkenntnis übersetzt wird, geht nicht auf eine schon gegebene und vorhandene Welt, welche ja nur leidend genommen werden kann, wie sie eben ist, und in der eine zu ursprünglich schöpferischer Tätigkeit treibende Liebe keinen Wirkungskreis für sich fände; sondern er geht, zur Erkenntnis gesteigert, auf eine Welt, die da werden soll, eine apriorische, eine solche, die da zu-

künftig ist, und ewigfort zukünftig bleibt." Das aller Erscheinung zugrunde liegende göttliche Leben ist nie starr, sondern immer fließend[1].

Das Ziel der Erziehung zeigt den Weg und die Methode: durch Klarheit der Erkenntnis zur Reinheit des Willens! Die klare Selbsterkenntnis erleuchtet den Willen und läßt ihm keine andere Richtung als die Liebe zum Guten, sie macht die Sittlichkeit zur Notwendigkeit und schließt mit der Selbstsucht die schwankende und charakterlose Willkür im Prinzip aus. Die Erziehung wird daher nichts geben, was sie nicht lebendig machen oder in Leben verwandeln kann. Nichts ist gewisser als das eigene Handeln, keine Erkenntnis deshalb klarer als die selbsterzeugte, als das Bewußtsein des eigenen Tuns. Erkenne, was du tust; erzeuge, was du erkennst! Das ist die einfache Regel, nach welcher die Nationalerziehung den menschlichen Verstand in Absicht auf die Klarheit ausbildet. Die aus intellektueller Selbsttätigkeit gewonnene und gereifte Erkenntnis ist allemal auch die lebendigste und klarste; sie ist nicht blos der unfehlbare Weg zur Sittlichkeit, sondern der Weg der Sittlichkeit selbst; denn wer sich gewöhnt, sein Objekt selbst zu erzeugen, dem wird die Selbsttätigkeit und das Handeln ein solcher Gegenstand der Liebe, daß er sich unmöglich mehr in die Abhängigkeit der Begierden bringen und wie ein Ding bestimmen läßt von Dingen.

Das unmittelbare Bewußtsein der eigenen Tätigkeit nennt Fichte Anschauung, sie gilt ihm als das Wesen des Selbstbewußtseins und die Grundform des Ich. Erst vermöge der Selbstanschauung wird die Tätigkeit zum Ich. Daher ist die Entwicklung des Selbstbewußtseins der gründlichste und sicherste Weg: die methodische Bildung der Anschauung, die, wie alle methodische Bildung, mit den Elementen beginnt. Auf diesem Wege wird die Selbsttätigkeit, welche die Wissenschaftslehre begreift, wirklich in Bewegung gesetzt, und damit werden die Bedingungen pädagogisch erfüllt, aus denen die Selbsterkenntnis des Ich oder die Wissenschaftslehre von selbst einleuchtet. Nur durch eine solche planmäßige und mit den echten Elementen des Geistes vertraute Erziehung kann die Wissenschaftslehre ins Leben eingeführt und das Zeitalter der „Vernunftwissenschaft und Vernunftkunst" zum Durchbruch gebracht werden. Was das Verständnis der Wissenschaftslehre in dem Bewußtsein des Zeitalters hindert, ja unmöglich macht, ist eine solche dem Wesen des Ich entfremdete und verbildete Denk- und Empfindungsweise, die nur durch eine gründlich refor-

[1] Ebendas. II. S. 283. III. S. 301—304.

mierte und auf das richtige Ziel hingelenkte Erziehung aus dem Wege geräumt werden kann. Die Idee dieser neuen Erziehung ist eine Frucht der Wissenschaftslehre, die Herrschaft der letzteren wird die reifste Frucht der in das Leben eingedrungenen und praktisch gewordenen Erziehung sein. Man kann den menschlichen Geist erst richtig erziehen, wenn man ihn richtig versteht, wenn man seine wahren Elemente und Grundfaktoren erkennt. Diese Erkenntnis will die Wissenschaftslehre sein; daher ist es natürlich, daß aus ihr eine neue Fassung der Aufgabe wie der Methode der Erziehung im großen und ganzen hervorgeht.

2. Anschauung und Sprache.

Die zu erziehende Anschauung braucht dem Zöglinge nicht künstlich angebildet zu werden, denn sie lebt in der geistigen Menschennatur und ist deren eigentlicher Faktor; daher besteht die Aufgabe der Erziehung auch nur darin, die Anschauung zweckmäßig und richtig zu leiten. In diesem Punkte findet Fichte den Grundfehler der bisherigen Erziehung. Statt den Geist des Zöglings in der Anschauung haften und einwurzeln zu lassen, hat sie ihn gleich von vornherein der Anschauung entrückt und damit das geistige Leben seiner Wirklichkeit entfremdet und in eine Schattenwelt leerer Worte und Begriffe versenkt. Die Anschauung ist Bewußtsein des eigenen Tuns, die erhellte und richtig geleitete Anschauung ist Selbstverständigung. Worte sind Mittel zur Verständigung mit anderen; erst muß man über sich selbst verständigt sein, bevor man sich mit anderen wahrhaft verständigen kann. Wird das Wort nicht gebraucht als Zeichen einer erlebten Anschauung, so bezeichnet es überhaupt nichts wirklich Bekanntes, es hat dann keinen lebendigen Inhalt, sondern ist leer wie ein Schatten. Durch den Gebrauch solcher Worte wird die Täuschung erzeugt und befördert, als ob man wisse, was man in Wahrheit nicht weiß. Dann wirkt die Sprache nicht erleuchtend, sondern verdunkelnd; ihr vorzeitiger Gebrauch entfremdet und entwöhnt uns der Anschauung und ertötet auf diese Weise das geistige Leben, statt es zu wecken. Aus Worten, die man nicht versteht, entstehen die allgemeinen und abstrakten Begriffe, die man noch weniger versteht, und so treibt die falsche, der Anschauung und deren Leitung unkundige Erziehung den Zögling von Schatten zu Schatten. Wie man bisher die Sprache als Erziehungsmittel gebraucht hat, mußte sie verderblich wirken, denn sie wurde nicht naturgemäß an die lebendige Anschauung angeknüpft, sondern durch Auswendiglernen dem Gedächtnisse

eingeprägt, und der Zögling zur „frühen Maulbraucherei" gewöhnt, die nichts zur Selbstverständigung beiträgt, diese vielmehr umgeht und nur die Fertigkeit gibt, den Tauschhandel der Phrasen zu treiben. So brachte man eine Scheinreife hervor, die als Meisterstück der Erziehungskunst angesehen wurde, während im Kern das geistige Leben hohl und über sich selbst völlig im Unklaren blieb. Das Sprachvermögen ohne lebendige Anschauung bilden, heißt das geistige Leben in der Sprache abtöten und den Zögling von Grund aus verpfuschen. Was bei den Völkern toter Sprachen das Schicksal gemacht hat, das tut hier die blinde Erziehung und erntet dieselben Früchte. Zum Sprachgebrauch gehört auch das Lesen und Schreiben. Fehlt jenem die lebendige Anschauung, so bildet er nicht, sondern dressiert; dann ist auch das Lesen und Schreiben nur eine fortgesetzte Sprachdressur, eine Fertigkeit ohne Bildung, eine mechanische Abrichtung, die das wahre Ziel der Menschenerziehung verfehlt und ihm zuwiderläuft. Sobald die Erziehungskunst nicht weiß, worin die geistige Natur besteht, und worum es sich in ihrer Bildung handelt, wird sie die Anschauung umgehen, das Sprechen, Lesen und Schreiben als Bildungsmittel überschätzen und eben deshalb falsch anwenden; sie wird den Geist, statt zu entwickeln, dressieren[1].

3. Pestalozzi und Fichte.

Wie aber soll die Wissenschaftslehre mit ihrem Erziehungsplan in ein Zeitalter eindringen, das durch seine intellektuelle und moralische Verdorbenheit unvermögend ist, den Geist derselben zu fassen? Dieselbe Verdorbenheit, die das Heilmittel bedarf, ist als solche unfähig, es zu empfangen. Hier bewegt sich die Wissenschaftslehre mit ihrer pädagogischen Absicht in einem offenbaren Zirkel: sie müßte das Zeitalter schon ergriffen haben, um es ergreifen zu können, und es ist nicht abzusehen, wie sie ihm beikommen und die Kluft ausfüllen soll, die sie von dem herrschenden Bildungszustande trennt. Das Zeitalter müßte für die Wissenschaftslehre schon erzogen sein, um von ihr erzogen zu werden; es müßte sich ein Glied finden lassen, an welches die Wissenschaftslehre von sich aus anknüpfen kann: ein Glied, worin sich der fruchtbare Keim und die Anlage einer neuen Volkserziehung schon lebendig betätigt. Die deutsche Philosophie hat durch ihre tiefe Geisteserkenntnis das Prinzip lebendiger Selbstanschauung in

[1] Patr. Dialoge. N. W. Bd. III. Dial. II. S. 270. Reden an die deutsche Nation. IX. S. 409. Aphorismen über Erziehung (1804). S. W. Abt. III. Bd. III. S. 354.

Leibniz vorbereitet und in Kant entdeckt. Die Erziehung hätte sich diesem Prinzipe gemäß längst umgestalten, die Geistesentwicklung zu ihrer Aufgabe machen, die Anschauung zu deren Richtschnur nehmen müssen, wenn nicht ein anderes System die Herrschaft gewonnen und der Welt eingeredet hätte, daß der Geist von Natur leer und von gegebenen Eindrücken gänzlich abhängig sei. Lockes Philosophie trägt die erste Schuld jener intellektuellen Verdorbenheit, die das Zeitalter unfähig macht, der Richtung der Wissenschaftslehre zu folgen. Daher steht nicht zu erwarten, daß das erste praktisch tätige Glied einer neuen Volkserziehung von der Philosophie unmittelbar herkommt.

Indessen ist der geforderte Anknüpfungspunkt ohne die Stütze eines philosophischen Systems oder einer philosophischen Schule schon vorhanden und wirksam. Die Kunst, die Anschauung der Zöglinge zu leiten, ist durch Johann Heinrich Pestalozzi entdeckt, dargetan und in der Ausführung begriffen. In der richtig gefaßten Grundidee dieses Mannes liegt dem Keime nach das ganze System der neuen zur Umbildung der Nation berufenen Erziehung. „Pestalozzis Gedanke ist unendlich mehr und unendlich größer, denn Pestalozzi selbst; wie denn jedes wahrhaft genialischen Gedankens Verhältnis zu seinem scheinbaren Urheber dasselbe ist. Nicht er hat diesen Gedanken gedacht, oder gemacht, sondern in ihm hat die ewige Vernunft ihn gedacht, und der Gedanke hat gemacht und wird fortmachen den Mann. An der Geschichte und Enthüllung dieses Gedankens, wie sie mit einer für sich selbst zeugenden Wahrheit, und mit einer kindlich reinen Unbefangenheit in Pestalozzis Schriften vorliegt, konnte man, daß eine Wahrheit, die den Menschen einmal ergriffen, ohne Wissen, oder eigenes Zutun des Menschen, sich in ihm fortgestalte, und trotz der allermächtigsten Hindernisse dennoch zuletzt durchbreche zu Licht und Klarheit, in sinnlicher Deutlichkeit darlegen." Er suchte ein Hilfsmittel für das arme verwahrloste Volk und fand mehr, als er suchte: er fand das einzige Heilmittel für die gesamte Menschheit. „In dieser Bedeutung, nicht als intellektuelle Erziehung nur des armen gedrückten Volkes, sondern als die absolut unerläßliche Elementarerziehung der ganzen künftigen Generation und aller Generationen von nun an, muß man den Pestalozzischen Gedanken fassen, um ihn richtig zu verstehen und ganz zu würdigen"[1]. „An ihm", sagt Fichte in den Reden, „hätte ich ebenso gut, wie an Luther, die Grundzüge des deutschen Gemütes darlegen, und den erfreuenden Beweis führen können,

[1] Patr. Dial. N. W. Bd. III. S. 267 u. 268.

daß dieses Gemüt in seiner ganzen wunderwirkenden Kraft in dem Umkreise der deutschen Zunge noch bis auf diesen Tag walte. Auch er hat ein mühvolles Leben hindurch, im Kampfe mit allen möglichen Hindernissen, von innen mit eigener hartnäckiger Unklarheit und Unbeholfenheit, und selbst höchst spärlich ausgestattet mit den gewöhnlichsten Hilfsmitteln der gelehrten Erziehung, äußerlich mit anhaltender Verkennung, gerungen nach einem blos geahnten, ihm selbst durchaus unbewußten Ziele, aufrecht gehalten und getrieben durch einen unversiegbaren und allmächtigen und deutschen Trieb, die Liebe zu dem armen verwahrlosten Volke. Diese Liebe hatte ihn, ebenso wie Luthern, nur in einer anderen und seiner Zeit angemesseneren Beziehung, zu ihrem Werkzeuge gemacht, und war das Leben geworden in seinem Leben, sie war der ihm selbst unbekannte feste und unwandelbare Leitfaden dieses seines Lebens, der es hindurchführte durch alle ihn umgebende Nacht, und der den Abend desselben krönte mit seiner wahrhaft geistigen Erfindung, die weit mehr leistete, denn er je mit seinen kühnsten Wünschen begehrt hatte. Er wollte blos dem Volke helfen; aber seine Erfindung, in ihrer ganzen Ausdehnung genommen, hebt das Volk, hebt allen Unterschied zwischen diesem und einem gebildeten Stande auf, gibt statt der gesuchten Volkserziehung Nationalerziehung, und hätte wohl das Vermögen, den Völkern und dem ganzen Menschengeschlechte aus der Tiefe seines dermaligen Elendes emporzuhelfen. Dieser sein Grundbegriff steht in seinen Schriften mit vollkommener Klarheit und unverkennbarer Bestimmtheit da"[1].

Fichte knüpft daher seinen Erziehungsplan an Pestalozzis bereits praktisch gewordene Erziehungsart dergestalt an, daß er den Grundgedanken der letzteren in seiner ganzen Tragweite erfassen und folgerichtig ausbilden will. Pestalozzis Erziehungssystem gilt ihm als Vorschule zu jener menschlichen Selbsterkenntnis und Weltanschauung, welche die Wissenschaftslehre gibt, als die nationale Propädeutik für das Zeitalter der Vernunftwissenschaft und Vernunftkunst. Was er an diesem Systeme mangelhaft findet, liegt nicht im Prinzip, sondern in der Ausführung, und folgt aus der wohlgemeinten, aber beschränkten Absicht, welche Pestalozzi bei seiner Erziehungsreform zunächst im Sinn hatte. Er wollte das arme verwahrloste Volk auf pädagogischem Wege retten. Diese Absicht verengt den Charakter seiner Erziehung und nötigt sie, ihr Werk zu beschleunigen und dem praktischen Nutzen unterwürfig zu machen. Daher wird auf gewisse brauchbare Fer-

[1] Reden an die deutsche Nation. IX. S. 402 u. 403.

tigkeiten ein übergroßes Gewicht gelegt und im Widerspruch mit dem eigentlichen Grundgedanken, der die methodische Leitung der Anschauung bezweckt, die Gedächtnisübung durch Auswendiglernen, das Lesen und Schreiben überschätzt und verfrüht. In allen diesen Stücken bedarf das System gewisser Berichtigungen, die aus der Erweiterung seiner ursprünglichen Absicht sich von selbst ergeben. Der Grundgedanke enthält die allein richtigen Bedingungen, nicht blos zur Volksbildung im engen Sinne des Wortes, sondern zur Menschenbildung im weitesten Sinne; er gilt für alle Volksklassen ohne Unterschied und begründet daher ein System der Nationalerziehung, welches nicht mehr an die Schranke und darum auch nicht mehr an jene pädagogisch-utilistischen Rücksichten gebunden ist, welche der Druck der Schranke ihm auflegt[1].

Es ist ganz richtig, daß Pestalozzi die Einführung in die unmittelbare Anschauung als den ersten Schritt der Erziehung betrachtet, aber er hätte zum ersten Objekt dieser Anschauung nicht die räumlichen Dinge, auch nicht, wie er es in seinem „Buch für Mütter" tut, den Körper des Kindes nehmen sollen, denn der Körper des Kindes ist nicht das Kind selbst; auch sollte unter den Mitteln, dem Zöglinge von dunkeln zu klaren Begriffen zu verhelfen, nicht das Medium der Worte oder der Schall als das erste gelten. Dies alles sind Mißgriffe, die nicht der Grundgedanke seines Systems verschuldet, sondern jene utilistische Nebenrücksicht, nämlich die provisorische Sorgfalt für das Volk, veranlaßt hat.

Der unmittelbare Gegenstand unserer Anschauung ist unsere eigene Tätigkeit, deren elementarste Form nicht die willkürliche Erzeugung oder Konstruktion, sondern die unwillkürliche Empfindung oder das Gefühl unserer Bedürfnisse und Eindrücke ausmacht. Hier finden wir daher den ersten Gegenstand unmittelbarer Anschauung. Das Klarmachen der Gefühle, das deutliche Erfassen dessen, was eigentlich empfunden wird, ist daher naturgemäß das erste Bedürfnis unserer Selbstanschauung und deshalb die erste Aufgabe einer auf die Leitung derselben bedachten Erziehung. Das erste Mittel der Selbstbesinnung ist der Ausdruck der Empfindung, das Aussprechen der Bedürfnisse: das Kind lerne zuerst aussprechen, was es wirklich empfindet, es lerne diese Empfindungen genau unterscheiden, auf seine Gefühle merken und auf diese Weise zugleich sich selbst als ein besonnenes, freies Ich davon absondern. Die Elemente dieser ersten Anschauung geben „das ABC der Empfindung", „der Besinnung auf die

[1] Ebendas. IX. S. 404 flgd. Vgl. damit Patr. Dialoge. II. S. 268 flgd.

Nichtfreiheit". Das ist die wahre und erste Grundlage alles Unterrichts, der eigentliche Inhalt eines Buches für Mütter.

Der zweite Gegenstand der Anschauung sind die äußeren Objekte, die räumlichen Dinge, Gestalten und Figuren. Der Zögling lerne diese Objekte nachbilden, ihre Bilder entwerfen oder vermöge der Einbildungskraft in allen Teilen durch die freie Tat der Konstruktion wiedererzeugen; er werde sich dieses seines Tuns bewußt und dadurch in die unmittelbare Anschauung der Größen- und Maßverhältnisse eingeführt: „das ABC der Anschauung". Ist ihm das Objekt völlig bekannt und durchsichtig, so darf ihm gesagt werden, wie es heißt; erst dann ist das Wortzeichen am richtigen pädagogischen Ort, nicht früher. Der Weg der Anschauung geht von den Objekten und Bildern zu den Worten und Begriffen, der umgekehrte Weg führt in die Schatten- und Nebelwelt und verleitet zum „frühen Maulbrauchen"[1].

Das Dritte ist die freie Bewegung des Körpers, die Übung der körperlichen Kraft, „das körperliche Können", die leibliche Kunstfertigkeit, „das Gewißmachen von Hand und Fuß", welches ebenfalls durch eine richtige und planvolle Leitung stufenmäßig entwickelt werden und mit der geistigen Ausbildung Hand in Hand fortschreiten soll. Diesen Teil der Elementarerziehung, den Pestalozzi zwar angeregt, aber nicht methodisch dargetan hat, nennt Fichte „das ABC der Kunst". Die Anleitung des Zöglings, zuerst seine Empfindungen, dann seine Anschauungen sich klar zu machen und seinen Körper kunstfertig zu bilden, macht den ersten Hauptteil der neuen deutschen Nationalerziehung[2].

4. Die sittliche Erziehung. Der Erziehungsstaat.

Der zweite Hauptteil umfaßt die bürgerliche und religiöse Erziehung. Ist der Zögling in der Anschauung einmal einheimisch und festgewurzelt, so braucht er seine Welt nicht zu verändern, sondern nur zu steigern, und die Erziehung hat nichts anderes zu tun, als ihn auf diesem Wege richtig und planmäßig zu leiten. In der Natur des Ich ist der normale und notwendige Entwicklungsgang angelegt; die Wissenschaftslehre hat gezeigt, wie das Wesen des Ich in der Selbstanschauung besteht, wie sich diese stufenmäßig erhebt und mit jedem Schritte erweitert und vertieft. Immer umfassender und heller wird der Erleuchtungskreis unserer Selbstanschau-

[1] Reden an die deutsche Nation. IX. S. 406—411. Patr. Dial. II. S. 272. — [2] Ebendas. X. S. 410 flgd.

ung, bis sie zuletzt den tiefsten Grund ihres eigenen Wesens durchdringt und sich als eine (unmittelbare) Erscheinungsform des göttlichen Lebens erfaßt. Die falsche Erziehung entfremdet das Ich seiner Natur und bringt es aus dem Wege lebendiger Selbstanschauung in die Schattenwelt toter Begriffe; die richtige Erziehung macht, daß es jenen normalen und naturgemäßen Weg ergreift und unter ihrer Leitung festhält, bis ihm seine wahre Natur zur zweiten Natur geworden und es jetzt unmöglich ist, die eingelebte Richtung je zu verlassen. Die in dem Ich begründete und durch die Selbstanschauung fortschreitende Entwicklung zu erkennen, war die Aufgabe der Wissenschaftslehre. Diese Richtung zur pädagogischen Richtschnur zu machen, ist die ganze Aufgabe und Kunst der Fichteschen Erziehungslehre. So genau und innig ist der Zusammenhang zwischen Fichtes Wissenschaftslehre und seinem Plan einer neuen Erziehung, die darum auch nicht auf einen besonderen Stand, sondern auf das Ich als solches gerichtet ist und, angewendet auf das deutsche Volk (dieses Ich unter den Völkern), eine nationale Geltung in uneingeschränktem Sinne des Worts fordert[1].

Zur Sittlichkeit erziehen, heißt den sittlichen Grundtrieb zur Anschauung und zur Geltung bringen, damit er die bewußte und herrschende Triebfeder der Handlungen werde. Nun ist die einfachste und reinste Gestalt des Sittlichen „der Trieb nach Achtung“, der nur befriedigt werden kann, indem man Achtungswürdiges hervorbringt. Was aus selbstsüchtiger Begierde geschieht, ist verächtlich und wird nicht etwa dadurch besser, daß die Tätigkeit intellektueller Art ist. Achtungswürdig ist allein die Überwindung der Selbstsucht, die Selbstbeherrschung und Selbstverleugnung. Auf diesen Punkt richte sich daher die sittliche Erziehung: sie gewöhne den Zögling an eine gesetzmäßige Unterordnung, aus welcher die freiwillige Hingebung hervorgeht. Die Unterwerfung unter das Gesetz ist notwendig und verdient keine besondere Anerkennung; erst die freiwillige Hingebung ist anerkennenswert und verdienstlich, erst die Aufopferung darf belohnt werden, aber sie darf keinen anderen Lohn haben und begehren als sich selbst: sie sei der Lohn der gesetzmäßigen Unterwerfung. Nur wer dem Gesetze vollkommen gehorcht hat, soll das Verdienst aufopfernder Handlungen erwerben dürfen, nur ein solcher ist der Aufopferung fähig und würdig[2].

Es gibt nur ein Gesetz, dem unbedingt zu gehorchen den sittlichen Trieb entwickelt, und es gibt nur einen Gegenstand, für den sich aufzuopfern den sittlichen Trieb befriedigt: das Ganze oder der sittliche Ge-

[1] Vgl. Aphorismen über Erziehung (1804). S. W. Abt. III. Bd. III. S. 353. —
[2] Reden an die deutsche Nation. X. S. 414—419.

samtzweck der Menschheit. Es gibt nur eine Art, diesen Gesamtzweck in lebendiger Anschauung darzustellen: die sittliche Gemeinschaft. Daher ist es notwendig, daß die Zöglinge ein pädagogisch geordnetes Gemeinwesen bilden, in welchem jeder als Glied eines Ganzen sich fühlen, den Gesetzen desselben gehorchen, für die Gesamtzwecke arbeiten und auf diese Weise zur Erfüllung nationaler und weltbürgerlicher Pflichten reifen kann. Der Trieb nach Achtung, der die Grundform alles sittlichen Triebes und das Element aller sittlichen Entwicklung ausmacht, erzeugt in dem Kinde das Streben geachtet zu werden; es sucht die Zufriedenheit der Eltern, die Achtung der Erwachsenen. In dem Maße, als der Zögling sich geachtet sieht, achtet er sich selbst. Unwillkürlich macht er das erwachsene Geschlecht, das er vorfindet, zu seinem Vorbilde. Das Kind will werden wie die Erwachsenen. In der Nachahmung, die daraus notwendig hervorgeht, liegt für den sittlichen Trieb die Gefahr einer großen und grundschädlichen Verirrung, der eine richtige Erziehung bei Zeiten vorbeugen muß. Ist das erwachsene Geschlecht verdorben, so muß das nachwachsende, indem es jenes sein Vorbild zu übertreffen sucht, notwendig noch verdorbener werden. „Der Mensch lebt sich zum Sünder; und das bisherige menschliche Leben war in der Regel eine im steigenden Fortschritte begriffene Entwickelung der Sündhaftigkeit." So ist jenes Zeitalter „vollendeter Sündhaftigkeit" gekommen, welches durch eine von Grund aus neue Erziehung abgetan werden soll. Hier gibt es kein anderes Mittel, als daß diese Erziehung ihre Zöglinge aus dem „verpestenden Dunstkreise" entfernt und einen reineren Aufenthalt für sie errichtet. „Wir müssen sie in die Gesellschaft von Männern bringen, welche durch anhaltende Übung und Gewöhnung wenigstens die Fertigkeit sich erworben haben, sich zu besinnen, daß Kinder sie beobachten, und das Vermögen, wenigstens so lange sich zusammenzunehmen, und die Kenntnis, wie man vor Kindern erscheinen muß; wir müssen aus dieser Gesellschaft in die unsrige sie nicht eher wieder zurücklassen, bis sie unser ganzes Verderben gehörig verabscheuen gelernt haben, und vor aller Ansteckung dadurch völlig gesichert sind"[1].

Die Aufgabe der neuen Nationalerziehung fordert demnach einen abgesonderten und geschlossenen Erziehungsstaat, der in seinen Zöglingen die beiden Geschlechter und in deren Ausbildung Lernen und Arbeiten vereinigt. Zur persönlichen Selbständigkeit gehört auch die ökonomische, die durch Arbeit gewonnen wird: die Erziehung zur Arbeit ist daher ein

[1] Ebendas. X. S. 421 u. 422.

notwendiger nationalpädagogischer Zweck. Es ist der allererste Grundsatz der Ehre, daß jeder den eigenen Lebensunterhalt auch der eigenen Arbeit und nicht etwa den servilen Künsten des Kriechens und Schmeichelns verdanke. Darum soll jeder arbeiten lernen. Die Nationalerziehung begreift deshalb auch die wirtschaftliche Erziehung in sich, und der Erziehungsstaat bildet zugleich ein ökonomisches Gemeinwesen, zu dessen Erhaltung die Zöglinge durch ihre Arbeit beitragen. Dabei soll die Arbeit nicht etwa als totes Werk betrieben werden, sondern selbst als erziehendes Element wirken, als ein wichtiger Faktor in der Ausbildung und Entwicklung der menschlichen Selbsttätigkeit. Derselbe Grundsatz, der für das Leben gilt, leite auch das Arbeiten. Wie die Objekte der Erkenntnis, sollen auch die des praktischen Gebrauchs so viel als möglich selbst erzeugt werden: jenes geschieht durch die intellektuelle Arbeit, dieses durch die mechanische. Was von allen pädagogisch zu leitenden Handlungen gilt, gelte auch von der mechanischen Arbeit: sie werde zu einem Gegenstande lebendiger Anschauung, zu einem verständigen, von der Intelligenz erleuchteten Tun. Erst dadurch wirkt die Arbeit erziehend und bildend; sie bildet nicht blos das mechanische Können, sondern die Anschauung und damit das Ich. So erfüllt sie den pädagogischen Zweck und macht den Zögling selbständig nicht blos in ökonomischer, sondern zugleich in intellektueller Hinsicht: sie bildet und entwickelt die ganze Person. Die beiden Hauptarten der zu erziehenden Arbeit sind die Produktion und Fabrikation: die Ausübung des Acker- und Gartenbaues, der Viehzucht und derjenigen Handwerke, welcher man in diesem kleinen Erziehungsstaate bedarf. Auf diese Weise macht die Nationalerziehung ihre Zöglinge zugleich tüchtig für die öffentlichen Arbeitszwecke des Staates; sie erzieht tüchtige Arbeiter, wie sie das nationale Gemeinwesen braucht. Um sich zu erhalten, braucht die Nation den Arbeitsstand; um fortzuschreiten, braucht sie den Lehrstand. Auch die Gelehrten müssen wie die Arbeiter durch die Nationalerziehung hindurchgegangen sein; beide empfangen als Zöglinge dieselbe Elementarbildung und gehen erst von da an getrennte Wege, wo die mechanische Arbeit als besonderer Erziehungszweig auftritt. Hier fordert der künftige Gelehrtenberuf eine andere Art der Beschäftigung und Zeiterfüllung. Welche Zöglinge für diesen Beruf taugen und darum von der mechanischen Arbeit abzusondern sind, entscheidet die Nationalerziehung lediglich nach der Beschaffenheit und dem Grade der Begabung[1].

---

[1] Ebendas. X. S. 422–427.

II. Die Ausführung des Planes.

1. Die Mittel der Ausführung.

Der neue Erziehungsplan ist in seinem Grundriß entworfen. Auf ihm steht die Rettung der Nation, auf ihm allein. Daher kann nicht mehr die Notwendigkeit seiner Ausführung, sondern nur deren Art und Weise in Frage kommen. Die bisherige Erziehung war entweder Privatsache oder, soweit sie volkstümlich war, lag sie in den Händen der Kirche, die das Erziehungsgeschäft in den katholischen Ländern aus eigener Machtvollkommenheit, in den protestantischen im Auftrage der Staatsgewalt ausübte. So blieben die Elemente der Volksbildung beschränkt auf ein „bischen Christentum", Lesen und, wenn es hoch kam, Schreiben, und das Ziel der Gelehrtenbildung hatte vorzugsweise die Geistlichen im Auge als die künftigen Volkslehrer. Die Volksschulen wie die Gelehrtenschulen waren so verfaßt, daß eine wirkliche Volksbildung daraus unmöglich hervorgehen konnte. Um diese ins Leben zu rufen und den entworfenen neuen Plan auszuführen, muß der Staat selbst die Sorge für die Erziehung übernehmen. An die Stelle der Privaterziehung und der kirchlich geleiteten Volksschule tritt die öffentliche Erziehung, welche der Staat ordnet, und die ausnahmslos für alle gilt.

Es ist nicht zu fürchten, daß die Kosten einer solchen Erziehung einen zu großen Aufwand der Staatsmittel verursachen. Im Gegenteil, was der Staat für die Erziehung verwendet, wird er auf anderen Gebieten mit tausendfältigen Zinsen wieder einbringen. Es gibt auch, finanziell betrachtet, kein besseres Geschäft als die Nationalerziehung, keinen größeren Nationalreichtum als die Volksbildung. Die öffentliche, richtig angelegte und geleitete Erziehung liefert dem Staat geschulte Soldaten, tüchtige Arbeiter, ehrenhafte Bürger. Er wird keine Arme zu ernähren, weniger Verbrecher zu strafen und zu bewachen und seine Verteidigung wie seine wirtschaftlichen Interessen auf das Beste besorgt haben. Nichts bezahlt der Staat teurer als den Mangel guter Bürger; nichts ist ihm einträglicher als eine Erziehung, welche gute Bürger hervorbringt. Darum ist die öffentliche Erziehung unmittelbarer Staatszweck, den zu erfüllen der Staat selbst sein Zwangsrecht brauchen darf. Zwingt er zum Kriegsdienst, warum soll er nicht auch zur Erziehung zwingen dürfen?

Wenn erst ein deutscher Staat diese wichtigste seiner Pflichten begriffen hat und zur Lösung der Aufgabe Hand ans Werk legt, so werden andere deutsche Staaten folgen, und es wird bald ein Wetteifer entstehen,

der nie ein besseres Ziel gehabt hat. Gerade die Vielheit unserer Staaten bringt es mit sich, daß einer dem anderen den Rang abzulaufen sucht, und es gibt keine Sache, der ein solcher Wettstreit vorteilhafter sein könnte, als die Aufgabe der Nationalerziehung. Sollten aber die Staaten diese Sache im Stiche lassen, so muß man hoffen, daß große Gutsbesitzer oder Städte aus eigenen Mitteln den Versuch machen und angehende Gelehrte sich finden werden, die mit Freuden in den Dienst einer solchen Erziehungsanstalt treten. Es wird an Zöglingen nicht fehlen. Sollten die Eltern ihre Kinder dazu nicht hergeben wollen, so nehme man die armen, verwaisten, ausgestoßenen Kinder und halte sich an Lehrer der Schule Pestalozzis.[1]

2. Die Einigkeit in deutscher Gesinnung.

Der Versuch muß gemacht werden, der Erfolg wird ihn rechtfertigen. Je umfassender und energischer er unternommen wird, um so eher wird das neue Geschlecht dasein, welches wir brauchen. Bis dahin können wir nichts Besseres tun, als innerlich dem neuen Bürgertum uns annähern, uns in deutscher Gesinnung befestigen, den Charakter dieser Gesinnung pflegen, einig in dem, was der Zeit nottut, unerschütterlich fest in der Überzeugung, daß die deutsche Nation erhalten werden müsse und nur durch eine neue Erziehung erhalten werden könne. Diese Überzeugung werde durch nichts schwankend gemacht. Eine Menge Trugbilder sind dagegen im Umlauf und versuchen die Gemüter zu berücken.

Viele täuschen oder lassen sich damit täuschen, daß ja die deutsche Sprache und Literatur erhalten bleibe, auch wenn die Nation ihre politische Selbständigkeit einbüße. Was gilt denn eine Sprache, die ein Winkeldasein notdürftig fortfristet? So lebt noch heute das Wendische fort. Was gilt eine Literatur, deren Sprache aufgehört hat, zu regieren, und darum auch aufgehört hat, wahrhaft zu leben? Jeder vernünftige Schriftsteller will seine Gedanken zur Geltung und Herrschaft bringen; er will in seiner Weise regieren, er braucht deshalb eine regierende Sprache, eine Sprache, in der regiert wird, die Sprache eines Volkes, das einen selbständigen Staat ausmacht. Ohne die politische Selbständigkeit ihres Volkes haben Sprache und Literatur ihre Würde und damit ihren Wert verloren. Auch die Wissenschaft will regieren und auf das Leben des Volkes umgestaltend einwirken, sie kann in einem politisch gefallenen Volke nichts ausrichten, sie kann den Verlust politischer Selbständigkeit nicht ersetzen, weil damit zugleich ihre

[1] Ebendas. XI. S. 428—444.

eigene Lebensbedingung erloschen ist. Wie sollen wir auf eine künftige deutsche Literatur rechnen dürfen, da wir schon jetzt keine mehr haben, da schon jetzt die Furcht vor dem fremden Gewaltherrscher überall in deutschen Landen so viele Gemüter vor einem vaterländischen Worte erschreckt? Entweder hat dieser Gewaltherrscher Geistesgröße genug, um auch in dem besiegten Volke die geistige Selbständigkeit und deren Pflege zu achten: dann ist die Furcht vor ihm ungerecht; oder er ist kleinlich gesinnt und haßt die deutsche Geistesart: dann ist die Furcht vor ihm erbärmlich. „Soll denn nun wirklich, einem zu gefallen, dem damit gedient ist, und ihnen zu gefallen, die sich fürchten, das Menschengeschlecht herabgewürdigt werden und versinken, und soll keinem, dem sein Herz es gebietet, erlaubt sein, sie vor dem Verfalle zu warnen?" „Was wäre denn das Höchste und Letzte, das für den unwillkommenen Warner daraus erfolgen könnte? Kennen sie etwas Höheres, denn den Tod? Dieser erwartet uns ohnedies alle, und es haben von Anbeginn der Menschheit an Edle um geringerer Angelegenheit willen — denn wo gab es jemals eine höhere, als die gegenwärtige? — der Gefahr desselben getrotzt. Wer hat das Recht zwischen ein Unternehmen, das auf diese Gefahr begonnen ist, zu treten?" „Das Nächste, was wir zu tun haben, ist dies, daß wir uns Charakter anschaffen, und durch eigenes Nachdenken eine feste Meinung bilden über unsere wahre Lage und über das sichere Mittel, dieselbe zu verbessern"[1].

3. Die politischen Trugbilder.

Deutsch gesinnt oder von der nationalen Aufgabe des deutschen Geistes erfüllt sein, heißt zugleich einig sein. Was die deutsche Einigkeit aufhebt oder stört, widerstreitet auch der deutschen Gesinnung und ist in seiner Wurzel undeutsch und ausländischen Ursprungs. Es gibt gewisse Vorstellungen, die selbst mit dem Scheine politischer Grundsätze bekleidet sind und ein großes Ansehen auch unter uns gewonnen haben, obwohl sie dem deutschen Geist und der deutschen Einigkeit von Grund aus widerstreiten. Es ist zur Gründung und Pflege deutscher Gesinnung sehr wichtig, sich dieser Trugbilder bewußt zu werden und ihren undeutschen Charakter zu durchschauen; sie verhalten sich zur deutschen Gesinnung, wie nach Bacon die Idole zu unserem wahren und naturgemäßen Denken.

Die deutsche Einigkeit gibt die festeste Grundlage zu einer neuen politischen Ordnung der Dinge. Was bisher das europäische Staatensystem

[1] Ebendas. XII. S. 444—459.

reguliert oder verwirrt hat, war der Gedanke des sogenannten Gleichgewichts. Wären die deutschen Völker in ihrem gemeinschaftlichen Vaterlande in der Mitte Europas wahrhaft einig, so hätte das europäische Gleichgewicht seinen natürlichen, unverrückbaren Schwerpunkt, und es wäre nicht nötig, ein künstliches Gleichgewichtssystem für die europäischen Machtverhältnisse zu erfinden. Das künstliche Gleichgewicht ist der Urfeind der deutschen Einigkeit, die eigentliche Ursache unserer Zwiespältigkeit und Trennung und alles daraus entstandenen Elends, dessen letzte Frucht der Verfall und politische Untergang der gesamten Nation ist. Erst ist das christliche Europa durch die Ländergier der Völker und den raubsüchtigen Eifer nach gemeinschaftlicher Beute, die keiner dem anderen lassen und jeder dem anderen abjagen mochte, geteilt und in einen Zustand beständiger Welthändel und ungleicher Machtverhältnisse gebracht worden, deren Ausgleichung dann in jenem künstlichen Gleichgewichtssysteme vergeblicherweise gesucht wurde; dann hat dieses System auch die deutschen Völker, die ihrer Lage und ihren Interessen nach demselben fremd waren, durch ausländische Machinationen ergriffen und damit seinen Eingang in das Herz Europas gefunden. Die Deutschen sind nicht die Urheber, auch nicht die Teilnehmer der Gleichgewichtspolitik gewesen, sondern sie haben sich in das Netz derselben hineinziehen lassen und sind das Objekt, die Beute, das Opfer dieser Politik geworden. Jede Verrückung des Gleichgewichts muß jetzt in Deutschland ausgeglichen und die deutschen Staaten zu Zulagen gemacht werden zu den Hauptgewichten in der Wage des europäischen Gleichgewichts. „Wäre nur wenigstens Deutschland Eins geblieben, so hätte es auf sich selbst geruht im Mittelpunkte der gebildeten Erde, so wie die Sonne im Mittelpunkte der Welt; es hätte sich in Ruhe erhalten, und durch sich seine nächste Umgebung, und hätte durch sein bloßes natürliches Dasein allem das Gleichgewicht gegeben." Der Gedanke eines künstlich zu erhaltenden Gleichgewichts ist in seiner Nichtigkeit zu durchdringen. Es ist einzusehen, daß nicht bei ihm, sondern allein bei der Einigkeit der Deutschen unter sich selber das allgemeine Heil zu finden sei[1].

Es liegt nicht im Interesse und in der Aufgabe der Deutschen, sich an beutegierigen und eroberungssüchtigen Welthändeln zu beteiligen. In diese verflochten, machen sie keine Beute, sondern werden dazu gemacht. Was von den Welthändeln gilt, ebendasselbe gilt den Deutschen gegenüber auch vom Welthandel. Sie sollen sich von beiden unabhängig erhalten.

[1] Reden an die deutsche Nation. XIII. S. 464 flgd.

Ihre politische Selbständigkeit und Einigkeit fordert auch die ökonomische, die Handelsunabhängigkeit, die Schließung des deutschen Handelsstaates. Das ist das zweite Mittel ihres Heils. Die Abhängigkeit vom Welthandel, die merkantile Verbindung mit England hat auch in den gegenwärtigen Kriegen uns zum Schaden gereicht; sie hat den Vorwand geliefert, daß wir als Abkäufer bekriegt und als Marktplatz zugrunde gerichtet werden. Am wenigsten aber sollte der deutsche Geist sich durch das Trugbild des Zäsarismus und der „Universalmonarchie" blenden lassen, welches, durch die Begebenheiten der Zeit begünstigt, als politisches Ideal vorgespiegelt und von vielen aus Torheit oder knechtischem Sinne geglaubt wird. Eine Universalmonarchie muß alles zentralisieren und gleichförmig machen wollen, sie vermischt und verreibt alle menschliche Mannigfaltigkeit und erzeugt dadurch eine Abstumpfung und Verflachung des geistigen Lebens, die um so verderblicher wirkt, je ursprünglicher die Anlagen und Keime der geistigen Natur sind. Nichts verträgt sich weniger mit der deutschen Geistesart als die Universalmonarchie; sie ist auch in sich selbst zweckwidrig, denn sie kann nur durch Mittel erreicht werden, die am Ende sie selbst zerstören. Die Kräfte, die sie zu ihren Eroberungen braucht, müssen von zwei Bedingungen getrieben werden: von der Verheerungssucht und von der Raubsucht, von barbarischer Rohheit und erbarmungslosem, raffiniertem Eigennutz. Mit solchen Kräften kann man die Erde zwar ausplündern, verwüsten und zu einem dumpfen Chaos zerreiben, nimmermehr aber zu einer Universalmonarchie ordnen. In diesen Urteilen ist Fichte sich gleich geblieben. Die Gleichgewichtspolitik, der Welthandel und die Universalmonarchie sind ihm stets als politische Grundübel erschienen: er verwirft sie in den Reden an die deutsche Nation, wie früher in seinem Beitrage über die französische Revolution und seiner Rechtslehre[1].

Reinigen wir also unsere Gesinnung von allen jenen Trugbildern und Idolen. Unsere gegenwärtige Aufgabe ist: deutsch gesinnt sein, in dieser rein deutschen Gesinnung zusammenhalten und feststehen. Mit den Waffen sind wir besiegt; seien und bleiben wir unbesiegt in der Gesinnung! Wir kämpfen nicht mehr mit Waffen, sondern mit Grundsätzen, Sitten, Charakter. In diesem Kampfe werden wir siegen, wenn wir seine Waffen rein und unbefleckt erhalten. Dazu müssen wir ablegen die angenommenen

[1] Rede XIII. S. 465—469. Über das Gleichgewicht und die Universalmonarchie: Buch II dieses Bandes. Kap. IX. S. 249 flgd. Über den Welthandel: Buch III. Kap. X. S. 420—422.

Untugenden, die der deutschen Gesinnung widerstreiten. Wir haben uns gewöhnt, fremde Sitten, die man „gute Lebensart" nennt, unserer eigenen Weise, unserer deutschen Eigentümlichkeit vorzuziehen. Seien wir, was wir sind, ohne fremde Tünche. Halten wir unsere Eigentümlichkeit fest auf die Gefahr, dem Auslande lächerlich zu erscheinen. Wir haben uns an innere Zwietracht gewöhnt und durch gegenseitige Vorwürfe, Anklagen und Beschuldigungen dem Auslande gezeigt, wie man uns schmähen kann. Diese Beschuldigungen sind ungerecht, denn unser Unglück ist nicht die Schuld einzelner, sondern aller, nicht das Werk von Personen, sondern ganzer Zeitalter; sie sind zugleich unklug, denn sie entwürdigen uns vor dem Auslande und geben uns der Geringschätzung desselben mit Recht Preis. Die Unsitte der Schmähschriften soll aufhören. Machen wir uns zur Pflicht keine zu lesen, so wird keine mehr geschrieben werden. Hüten wir uns endlich auch vor der indirekten Selbstschmähung. Wir schmähen uns indirekt, indem wir dem Auslande schmeicheln. Auch die Lobpreisung der Gewalt, die uns beherrscht, auch die Bewunderung „des großen Genies", welches die Gewalt hat, ist unwürdig, selbst wenn sie aufrichtig ist. Der Maßstab, wonach sie die Größe schätzt, ist undeutsch. „Unser Maßstab der Größe bleibe der alte: daß groß sei nur dasjenige, was der Ideen, die immer nur Heil über die Völker bringen, fähig sei, und von ihnen begeistert; über die lebenden Menschen aber laßt uns das Urteil der richtenden Nachwelt überlassen[1]!"

4. Der Entschluß zur Tat.

Die sittliche Erneuerung und Wiedergeburt des deutschen Volkes war der Inhalt der Reden; diese Aufgabe ist aus der Epoche des Zeitalters und den Geschicken der Nation gerechtfertigt. Es ist gezeigt, worin sie besteht, und daß der deutsche Geist den Beruf wie die Fähigkeit hat sie zu lösen; die Lösung selbst besteht in einer neuen Menschenbildung, in einer gründlich umschaffenden Nationalerziehung, die den Gedanken Pestalozzis aufnimmt, folgerichtig entwickelt, umfassend anwendet. Der Plan wie die Mittel der Ausführung sind in ihren Grundzügen dargetan. In ihm liegt der feste Vereinigungspunkt deutscher Gesinnung, der Halt deutscher Einigkeit, die Befreiung von allen Trugbildern, welche den geschichtlichen Gang des deutschen Volkes in die Irre geführt und von fremden, feindseligen Bedingungen abhängig gemacht haben.

[1] Reden an die deutsche Nation. XIII. S. 470—480.

Jetzt handelt es sich darum, den deutschen Gedanken zur Tat zu machen, vor allem zur inneren Tat, zur lebendigen, unerschütterlich festen Gesinnung, die jeder aus freier Überzeugung fasse, die alle auf gleiche Weise durchdringe. Diese Gesinnungstat ist das erste und kann sofort geschehen. Die Entschließung ist leicht, denn was sie hindert, kann nur Selbsttäuschung sein, und die Zeiten der Selbsttäuschung sind vorüber. Nachdem die bisherigen Zustände zugrunde gerichtet und durch eigene Schuld gefallen sind, ist es unmöglich, den Wahn, der sie erhalten möchte, fortzusetzen. Wir haben zu wählen zwischen einem erniedrigten Dasein und dem sicheren Untergange auf der einen Seite und einer ehrenvollen Fortdauer, die zu glorreicher Wiederherstellung führt, auf der anderen. Wer aus lebendiger Einsicht zuerst den Entschluß zur nationalen Erneuerung ergreift, hat die Pflicht, die anderen aufzufordern, denselben Entschluß zu fassen. Diese Pflicht wollen die Reden erfüllt haben.

Die Aufforderung geht an alle, an Jugend und Alter, an Geschäftsmänner und Denker, an Fürsten und Volk. Die Jünglinge sollen durch die klare Einsicht ihre Einbildungskraft läutern, das Alter seine Selbstsucht; die Uneigennützigen sollen die Jugend beraten, die Eigennützigen wenigstens das Werk der Erneuerung nicht stören; die Geschäftsmänner sollen sich durch das, was sie das praktische Leben nennen, nicht verengen und gegen die Denker einnehmen lassen, die ihrerseits nicht vergessen mögen, daß die Ideen die Probe des Lebens zu bestehen haben; die Fürsten werden ihren Beruf, der sie zur Leitung der Völker erhebt, am besten erfüllen, wenn sie auf dem Wege der Erneuerung die ersten sind in Gesinnung und Tat.

Die Aufforderung geschieht im Namen aller: in ihr redet die Stimme der Vorfahren und der Nachkommen, in ihr vereinigt sich der deutsche Genius mit dem des Auslandes zu derselben Mahnung. Die alten Deutschen, unsere früheren Vorfahren, haben umsonst das alte Römertum mit leiblichen Waffen besiegt, wenn wir jetzt das neue Römertum nicht mit den Waffen des Geistes besiegen, den einzigen, die uns geblieben sind. Die protestantischen Glaubenskämpfer, unsere späteren Vorfahren, haben umsonst für die Glaubensfreiheit und die Herrschaft des Geistes gestritten, wenn wir diesen schwer erkämpften Geist jetzt zugrunde gehen lassen und nicht alles tun, ihn zu erhalten und in die ihm bestimmte Weltherrschaft einzusetzen. Unsere Nachkommen werden umsonst leben, sie werden eine Geschichte haben, welche der Sieger macht, wenn wir nicht dafür sorgen, daß sich unser geistiges Leben an Haupt und Gliedern erneut. Geistiger

Erneuerung bedarf die Menschheit, sie erwartet dieselbe von den Deutschen. „Die alte Welt mit ihrer Herrlichkeit und Größe, sowie mit ihren Mängeln, ist versunken durch die eigene Unwürde und durch die Gewalt eurer Väter. Ist in dem, was in diesen Reden dargelegt worden, Wahrheit, so seid unter allen neueren Völkern ihr es, in denen der Keim der menschlichen Vervollkommnung am entschiedensten liegt, und denen der Vorschritt in der Entwicklung derselben aufgetragen ist. Geht ihr in dieser eurer Wesenheit zugrunde, so geht mit euch zugleich alle Hoffnung des gesamten Menschengeschlechts auf Rettung aus der Tiefe seiner Übel zugrunde." Nach dem Untergange der alten Kulturvölker waren die Germanen das Volk, auf dem die Zukunft ruhte. „Kennen wir denn nun ein solches dem Stammvolke der neuen Welt ähnliches Volk, von welchem die gleichen Erwartungen sich fassen ließen? Ich denke, jeder werde diese Frage mit Nein beantworten müssen. Es ist daher kein Ausweg: wenn ihr versinkt, so versinkt die ganze Menschheit mit, ohne Hoffnung einer möglichen Wiederherstellung"[1].

Neuntes Kapitel.

Der Universitätsplan.

I. Die Universität als Erziehungsanstalt.

Zu wiederholten Malen haben wir in der Entwicklung der Fichteschen Lehre darauf hingewiesen, welche Bedeutung sie der Aufgabe und dem Berufe des Gelehrten zuschreibt; wie es der Gelehrte sein soll, der die Bedingungen, welche den Geist des vorhandenen Zeitalters ausmachen, auf das klarste begreift und die Bildung des künftigen erzieht, wie sich dieser Beruf in dem Gelehrten verkörpern und den sittlichen Charakter desselben bedingen soll. Wir erinnern an die jenaischen Vorlesungen über die Bestimmung —, an die Erlanger über das Wesen des Gelehrten, vor allem an die hierhergehörigen Abschnitte der Sitten- und Pflichtenlehre. Die Erziehung der Welt durch den Gelehrten ist aber selbst bedingt durch die Erziehung zum Gelehrten, die den letzten und höchsten Bestandteil der Nationalerziehung ausmacht. In den Reden an die deutsche Nation hat

[1] Ebendas. XIV. S. 481–499. Vgl. oben Buch II. Kap. V. S. 201 flgd.

Fichte die Grundlinien seines neuen Erziehungsplanes entwickelt, aber die eigentliche Anwendung desselben auf die spezifische Gelehrtenerziehung nicht ausgeführt. Es handelt sich bei der letzteren um die Aufgabe der niederen Gelehrtenschule und der Universität, also um die Frage, welche Richtschnur die von Fichte entworfene Nationalerziehung der Universität vorschreibt, welche Umbildung dieser ihrer höchsten Lehranstalt sie fordert. In diesem Punkte begegnete die nationalpädagogische Frage dem damals angeregten und zur Ausführung bestimmten Plane einer in der preußischen Hauptstadt neu zu gründenden Universität. Auch Fichte war in dieser Sache um seinen Rat gefragt worden und hatte denselben in einer Denkschrift gegeben, welche den Reden an die Nation vorausgeht und die Anwendung seiner nationalen Erziehungsform auf das Universitätswesen enthält. Gedanken zu Universitätsreformen hatten ihn stets beschäftigt, aber nirgends so gründlich und umfassend wie in dieser nach Zeitpunkt und Richtung den Reden nahe verwandten Denkschrift[1].

1. Die Kunstschule der Wissenschaft.

Die Universitäten sollen eine Bildung geben, welche der Staat braucht, und auf die er rechnet. Alle wirkliche Bildung ist Frucht der Erziehung, sie soll nicht blos auf gut Glück überliefert, sondern planmäßig erzogen werden; die Universitäten gehören als notwendiges Glied in den Gesamtorganismus der Nationalerziehung und sollen darum sein, was die bisherigen nicht sind: Erziehungsanstalten, nicht bloße Lehr- oder sogenannte freie Bildungsanstalten[2]. Aber auch als bloße Lehranstalten, ganz abgesehen von dem erziehenden Charakter, der ihnen fehlt, sind die vorhandenen Universitäten in mehr als einer Beziehung unfruchtbar. Die mündlichen Lehrvorträge sind größtenteils nur Wiederholungen der schon im Druck vorhandenen gelehrten Literatur, sie sagen das schon Gedruckte noch einmal und lehren eigentlich nicht, sondern bieten eine im Grunde überflüssige Rezitation. Die Zuhörer können die Bücher selbst lesen, ja sie tun sogar besser, wenn sie denselben Gegenstand lieber lesen als hören, denn sie können lesend die Sache weit aufmerksamer verfolgen und selbsttätiger durchdringen, als wenn sie sich nur hörend, d. h. passiv verhalten. Daher sind die akademischen Vorträge, soweit sie den Inhalt vorhandener Bücher

[1] Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt (1807). S. W. Abt. III. Bd. III. S. 95—204. Vgl. oben S. 202—205. — [2] Deduzierter Plan usf. Abschn. I. § 13. Anmerk.

wiederholen, nicht blos überflüssig, sondern sogar schädlich, denn sie machen den Büchern eine für den Lernenden verderbliche Konkurrenz; dieser denkt: du brauchst nicht zu hören, was du ebensogut und besser lesen kannst, und du brauchst nicht zu lesen, was du zu hören bekommst. Dadurch wird er leicht verführt, keines von beiden zu tun; im Vertrauen auf die Bücher hört er die Vorträge nicht, und im Hinblick auf die letzteren liest er die Bücher nicht. So lernt er überhaupt nicht und verschwendet die Zeit. Es ist allerdings wahr, daß die Universitäten, namentlich die neueren, auch dazu beitragen, die gelehrte Literatur zu verbessern, aber erstens geschieht das immer nur von wenigen und kann durch keine in der Organisation einer Universität enthaltene Bedingung verbürgt werden, und dann kommt diese Arbeit nur den Büchern zugute und erfüllt keine eigentümliche akademische Lehraufgabe, keinen selbständigen, nur der Universität angehörigen Zweck. Ihr höchster Zweck ist die Erziehung durch Wissenschaft und zur Wissenschaft. Diese soll sich der Geister dergestalt bemächtigen, daß sie ganz in der Wissenschaft leben, daß ihr Denken und Arbeiten keine andere Form als die wissenschaftliche annimmt: dann erst ist die Wissenschaft lebendig geworden und zum Können oder zur Kunst gereift; diese Kunst ist lehrbar, ihre Schule ist die „wissenschaftliche Kunstschule". Eine solche ist notwendig und gehört in das System der Nationalerziehung, sie bildet den naturgemäßen Gipfel jener Pädagogik, deren Wurzel Pestalozzi erfunden hat. Die Wurzel ist die allgemeine Volksschule, der Stamm die niedere Gelehrtenschule, die Krone die Universität. Menschenbildung im großen und ganzen ist der Zweck der Nationalerziehung; sie soll aus den Händen des blinden Ungefähr herauskommen und unter das leuchtende Auge einer besonnenen Kunst gestellt werden, nicht blos in ihren Elementen, auch in ihrer Vollendung. Dies ist die Absicht, in welcher Fichte seinen Universitätsplan entwickelt[1].

2. Lehrer und Schüler. Das Professorenseminar.

Die Bedingung aller wissenschaftlichen Tätigkeit und Arbeit liegt darin, daß man die Kunst der wissenschaftlichen Aneignung besitzt, das wissenschaftliche Verstehen und Lernen, „die Kunst des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs". Diese Kunst zu erziehen ist die eigentliche pädagogische Aufgabe der Universität, die dazu einen Vorrat von Kenntnissen, gleichsam den ersten Stoff für die zu übende Kunst, als Frucht der niederen

[1] Ebendas. Abschn. I. §§ 1–5. § 13. Koroll.

Gelehrtenschule in dem Zöglinge voraussetzt und, um ihre Aufgabe zu lösen, den letzteren nicht blos als stummen Zuhörer nehmen darf, der auf gut Glück sich dem Einfluß der Vorträge und dem eigenen Genius überläßt; vielmehr fordert sie ein lebendiges und persönliches Eingehen des Lehrers auf den Schüler, einen Wechselverkehr und eine fortlaufende gegenseitige Mitteilung beider, welche notwendig die Form des dialogischen und sokratischen Unterrichts annimmt. Der Schüler muß im Geiste der wissenschaftlichen Kunst antworten und fragen lernen, er muß die Kunst der wissenschaftlichen Arbeit und Darstellung im schriftlichen Vortrage selbsttätig ausüben, indem er Aufgaben löst, welche der Lehrer ihm stellt. Daher fordert jener akademische Wechselverkehr Examina, Konversatorien, Aufgaben und Ausarbeitungen, nicht zum Zweck des mechanischen Einlernens, sondern in Absicht auf die zu erziehende Kunst des wissenschaftlichen Denkens. Dieser Zweck kann nicht durch eine beiläufige Beschäftigung mit wissenschaftlichen Objekten, sondern nur dann erfüllt werden, wenn der akademische Zögling mit seinem ganzen Leben eine ausschließende Richtung auf die Zwecke der Wissenschaft und deshalb eine völlige Absonderung von „der allgemeinen Masse des gewerbtreibenden oder dumpf genießenden Bürgertums" erreicht, eine Isolierung von dem Getriebe der gewöhnlichen Lebensinteressen und eine Freiheit von dem Druck der gewöhnlichen Lebenssorgen, damit in dem akademischen Leben alle Interessen auf die Sache der Wissenschaft gesammelt und gerichtet bleiben. Gerade in dieser Rücksicht sind die kleinen Universitätsstädte den akademischen Lebensbedingungen günstiger als die großen. Es ist der Zweck der Universität, wissenschaftliche Künstler zu erziehen. Darin liegt eine weitere Aufgabe, an welche die bisherigen Universitäten kaum gedacht haben. Alles Leben will sich aus sich selbst fortpflanzen, auch das wissenschaftliche und akademische. Es ist nicht genug wissenschaftliche Kunstfertigkeit zu erziehen, es müssen auch solche erzogen werden, die selbst wieder imstande sind, wissenschaftliche Künstler zu bilden. Die Kunst der wissenschaftlichen Künstlerbildung nennt Fichte den höchsten Grad der wissenschaftlichen Kunst. Die Universität, wie sie nach der Absicht unseres Philosophen werden soll, muß zugleich die Bedingungen in sich enthalten, um eine Pflanzschule künftiger Universitätslehrer, ein „Professor-Seminarium" zu sein. Wir haben Seminarien für Prediger, Schullehrer usf., aber keines für akademische Lehrer. Wie das akademische Lernen, so bleibt nach den bisherigen Einrichtungen auch das akademische Lehren dem Geratewohl überlassen; keines von beiden wird gelernt, weil keines von beiden gelehrt wird, weil es keine Erziehung gibt, die sich um

die akademische Bildung kümmert, weil mit einem Worte unsere Universitäten keine Erziehungsanstalten sind und sein wollen[1].

II. Die Ausführung des Planes.

1. Die philosophische Kunstschule und die Fachwissenschaften.

Der Begriff einer wissenschaftlichen Kunstschule gibt die Grundidee, nach welcher die Universitäten einzurichten und umzugestalten sind. Die Ausführung des Planes fordert die Anknüpfung an die gegebenen akademischen Verhältnisse, das vorhandene gelehrte Erziehungswesen ist der zu organisierende Stoff. Wie der Entwurf einer neuen Nationalerziehung den Anknüpfungspunkt zu seiner Verwirklichung in der vorhandenen Pestalozzischen Schule findet, so bieten die vorhandenen Universitäten einen Ausgangspunkt für die wissenschaftliche Kunstschule in der akademischen Geltung der Philosophie und des philosophischen Unterrichts. Die Philosophie ist die allgemeine Wissenschaft, welche die gesamte geistige Tätigkeit wissenschaftlich erfaßt und als Wissenschaftslehre den Beruf hat, das Reich des Wissens zu ordnen und zu durchdringen. Von hier aus läßt sich die wissenschaftliche Kunstschule am ersten ins Leben rufen und gestalten. Zunächst muß die Philosophie in wissenschaftliche Kunst, der philosophische Unterricht in Kunstschule verwandelt werden. Es handelt sich daher vor allem um die Bildung einer philosophischen Kunstschule. Die Kunst der Philosophie ist das Philosophieren; philosophieren lehren und lernen ist daher die Aufgabe der philosophischen Kunstschule. Wer diese Kunst versteht, ist ein philosophischer Künstler. Wer in einer besonderen Wissenschaft Künstler werden will, muß zuerst ein philosophischer Künstler sein, denn die besondere wissenschaftliche Kunst ist nur die Bestimmung und Anwendung der allgemeinen philosophischen Kunst. Da es sich nun im Philosophieren um das methodische Suchen und Auffinden der wissenschaftlichen Einsicht handelt, so würde der Zweck einer philosophischen Kunstschule verfehlt werden, wenn man ein fertiges dogmatisches System in den Vordergrund stellen wollte. Die fertige Ansicht, die ausgemachte Behauptung ruft den Widerstreit der Thesen und damit die Polemik hervor, die nicht in der Aufgabe der philosophischen Kunstschule liegt. Darum wird auch der bildende philosophische Künstler zunächst nur einer sein dürfen, der zwar kein fertiges System lehrt, wohl aber ein solches hat,

[1] Ebendas. §§ 5–12.

denn er könnte das Philosophieren nicht lehren, wenn er nicht mit seiner Philosophie zu Ende gekommen wäre, also ein philosophisches System hätte[1].

Wie die Philosophie von den grundlegenden Prinzipien fortschreitet und zu den einzelnen Wissenschaften herabsteigt, das Reich des Wissens ordnend, jedes besondere Fach begründend, einteilend, umfassend, die unphilosophischen Bestandteile (die nicht Gegenstand des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs sind) ausscheidend, so wird dasselbe die philosophische Kunstschule tun und für jedes besondere Fach den allgemeinen und umfassenden Teil, d. i. die Enzyklopädie der bestimmten Wissenschaft zur Grundlage und zum Ausgangspunkte des wissenschaftlichen Unterrichts machen. Vermöge dieser enzyklopädischen Grundlegung hängt jede besondere Wissenschaft gleichsam in den Angeln der Philosophie und wird von ihr getragen. Bei dem Enzyklopädisten in diesem Sinne ist die eigentliche Vertretung des Faches, in ihm ist der philosophische Künstler und der Fachlehrer eine Person, und da Fichtes ganzer Reformplan darauf ausgeht, den Geist und die Lehrart der Philosophie auf dem akademischen Unterrichtsgebiete durchzuführen, so erhellt hieraus die Bedeutung, welche er der enzyklopädischen Vorlesung und dem Enzyklopädisten des Faches zuschreibt. Jede enzyklopädische Vorlesung gibt zugleich die gesamte auf das Fach in allen seinen Teilen bezügliche Literatur, die Kritik derselben und die Anweisung zur richtigen Auswahl und Art der Lektüre. Es ist zu wiederholen, daß unter Enzyklopädie hier nicht ein Aggregat, sondern die Wissenschaft in ihrer inneren Vollständigkeit und „organischen Ganzheit" verstanden sein will. Der Enzyklopädist hat die Herrschaft über das Fach, dem er vorsteht; er kennt es am genauesten, durchdringt es am tiefsten und wird am besten wissen, das Studium seiner Wissenschaft in den besonderen Teilen zu leiten und den Lehrplan festzustellen. Um aber für jede Wissenschaft den richtigen Enzyklopädisten zu finden und durch ihn oder mit ihm die Besetzung der unteren Lehrstellen zu bestimmen, soll der in einem Komitee vereinigte Rat der ersten Fachgelehrten gehört werden.

Die allgemeinste Wissenschaft ist die Philosophie, nächst ihr die Philologie „als das allgemeine Kunstmittel aller Verständigung". Die besonderen Wissenschaften sind Mathematik und Geschichte. Die gesamte Geschichte teilt sich in „die Geschichte der fließenden Erscheinung,

[1] Ebendas. Abschn. II. §§ 14—18.

und in die der dauernden": die erste ist die vorzüglich so genannte Geschichte oder Historie mit ihren Hilfswissenschaften, die zweite die Naturgeschichte, deren theoretischen Teil die Naturlehre ausmacht. Vor dem Lehrplan der wissenschaftlichen Kunstschule erscheint die Trennung und Sonderexistenz der sogenannten Fakultäten, insbesondere der drei oberen, unhaltbar. Wenn man abzieht, was entweder nicht Gegenstand des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs ist, wie z. B. die geoffenbarte Theologie, oder zur praktisch-technischen Einübung gehört, so fallen die Theologie und Jurisprudenz mit der Philosophie, Philologie und Geschichte, die Medizin mit der Naturwissenschaft zusammen, und es ist kein wissenschaftlicher Grund, sie als besondere Fächer davon abzutrennen[1].

2. Die akademische Genossenschaft.

Wie nun der Lehrplan der wissenschaftlichen Kunstschule lediglich aus wissenschaftlichen Gründen bestimmt wird, so organisiert sich die Körperschaft der Zöglinge auch nur nach wissenschaftlichen Motiven. Damit ist von selbst jeder äußere Zwang ausgeschlossen. Die Teilnahme an den Prüfungen und Konversatorien steht frei; sie charakterisiert das erste Lehrjahr. Ebenso frei steht die Lösung der wissenschaftlichen Aufgaben; die gelungene, durch das sachkundige und kunstverständige Urteil bewährte Leistung charakterisiert den Beruf zum wissenschaftlichen Künstler und damit den Antritt einer höheren Stufe. Aus der Masse der Lernenden unterscheidet sich jetzt eine besondere Klasse, die sich aus freiem Antriebe organisiert und in der Neigung wie in dem erprobten Talent für ein rein wissenschaftliches Leben übereinstimmt. Daraus entsteht eine Genossenschaft, die zusammenlebt, einen einzigen großen Haushalt, eine ökonomische Gemeinschaft bildet und mit dem akademischen Lehrkörper im innigsten Wechselverkehr steht: eine anerkannte Klasse Studierender, für deren Erhaltung und sorgenfreies Dasein direkt auf Staatskosten gesorgt wird: sie sind unter den Studierenden „die Regularen", gleichsam die „sorgfältig gepflegte Baumschule", während die übrige Masse wild wächst und nicht eigentlich Angehörige, sondern nur „Zugewandte" oder „bloße Socii" der Universität sind. Das studierende Publikum teilt sich demnach in diese beiden Hauptklassen der Regularen und der Socii. Unter den letzteren werden

[1] Ebendas. §§ 19—21. §§ 22—27.

solche sein, die sich einen Platz unter den ersten durch wissenschaftliche Ausarbeitungen erwerben wollen, auch wissenschaftlichen Sinn und Talent besitzen, aber noch nicht die Probe bestanden (vielleicht auch die Probe ohne glücklichen Erfolg schon einmal versucht) haben: diese „Kandidaten der Regel" können sich von den übrigen Socii als eine besondere Klasse unterscheiden und eine Privatgenossenschaft, eine Art „Noviziat" bilden, ein Verbindungsglied zwischen den Regularen und den Socii. So unterscheidet sich das studierende Publikum in Regularen, Novizen und Socii. Die Regularen sind als Studierende erprobt und vom Staat anerkannt, sie bilden unter der Autorität und Garantie des letzteren eine akademische Familie unter besonderen Gesetzen, deren Schutz sie durch Ausstoßung verlieren; infolge der letzteren treten sie in die Masse der Socii zurück und fallen wie diese unter die allgemeingültigen Polizeigesetze. Ihr Unterschied von dem übrigen studierenden Publikum und ihre nähere Zusammengehörigkeit mit dem akademischen Lehrkörper soll durch ein mit den Professoren gleiches Ehrenkleid, welches sie tragen, nach außen kenntlich gemacht werden. Aus den Regularen geht durch Erwählung erprobter Talente das Professorenseminar hervor, aus diesem die wirklichen Professoren. Die ordentlichen akademischen Lehrer haben ihr lernendes Publikum in den Regularen, die außerordentlichen suchen das ihrige unter den Socii[1].

Die akademische Lehrtätigkeit bedarf einer eigentümlichen Jugendfrische und Geistesgewandtheit, die mit den Jahren abnimmt, selbst ohne daß sich die Geisteskraft vermindert. Darum ist für die Universität, die einen selbständigen Zweck zu erfüllen hat, eine fortwährende Erfrischung der Lehrkräfte durch Erneuerung notwendig und in demselben Maße ein periodisches Ausscheiden der alten. Die ausgeschiedenen Lehrer werden deshalb nicht unbrauchbar. Wie aus den Regularen ein Professorenseminar hervorgeht und eine Pflanzschule lehrender Künstler bildet, so sind diese letzteren selbst eine Pflanzschule ausübender Künstler. Soll die Wissenschaft wirklich Lebensrichtschnur und „Vernunftkunst" werden, so muß das wissenschaftliche Leben die drei Epochen des lernenden, lehrenden und ausübenden Künstlers durchlaufen können. Die lernenden Künstler sind die Regularen, die lehrenden die Professoren, die ausübenden die Staatsmänner. Die ausgeschiedenen Universitätslehrer treten in die höheren Geschäftskreise des bürgerlichen Lebens, sie können unabhängig vom

[1] Ebendas. §§ 28—39.

Lehramt die Wissenschaft pflegen und fortbilden, sie sind im modernen (französischen) Sinne des Wortes Akademiker und bilden für die Angelegenheiten der Universität „den Rat der Alten", der mit den ausübenden Lehrern zusammen „den Senat" ausmacht. Zu diesen Akademikern gehören auch die gelehrten Spezialitäten.

Wer die Erziehung der wissenschaftlichen Kunstschule vollendet und diese Vollendung durch die Probe bewährt hat, wird Meister (nicht der Künste, sondern) der Kunst schlechtweg. Das Meistertum allein gibt rechtmäßigen Anspruch auf die ersten Ämter im Staat. Die Probe besteht in einer schriftlichen Arbeit, deren Aufgabe von den Lehrern mit pädagogischer Rücksicht auf die Geisteseigentümlichkeit des Kandidaten gestellt wird. Er soll beweisen, daß er Schwierigkeiten bemeistern kann; erst darin zeigt sich der Meister. Daher wird ihm ein Thema aufgegeben, welches für seine (dem Lehrer bekannte) Geistesart besondere Schwierigkeiten enthält; die Ausarbeitung geschieht in der deutschen Sprache, weil sie lebendig und schöpferisch ist. In der Philosophie kann niemand Meister sein, ohne zugleich Lehrer sein zu können; daher ist der Meister in dieser Wissenschaft notwendig auch „Doktor". Nicht jeder Meister braucht Lehrer zu sein, wohl aber jeder Lehrer Meister; daher hat der Doktorgrad ohne Meistertum keine Bedeutung, er bezeichnet „die gewöhnlichen oder gemeinen Doktoren", die man besser „Titulardoktoren" nennen sollte, sie haben im günstigsten Falle bewiesen, daß sie etwas gelernt haben und sollten »docti«, aber nicht »doctores« heißen.

Da uns hier die pädagogische Aufgabe der Universität, wie sie Fichte im Zusammenhange mit der Idee der Nationalerziehung faßt, hauptsächlich interessiert, so lassen wir bei Seite, was sich auf die ökonomischen Bedingungen der Anstalt bezieht: die Art der Verwaltung, die Dotationen und Einkünfte, die Besoldungen und Remunerationen, die Verteilung der Regulatsstellen auf Kreise und Städte, die Zahlstellen, Befreiungen, Honorare usf. Die Vorschläge, welche Fichte in dieser Rücksicht macht, berufen sich auf die Beispiele der englischen Universitäten, der Stifte und der sächsischen Fürstenschulen. Überall, wo Fichte auf rein praktische Fragen eingeht, bemüht er sich, vielleicht im Gefühl, daß er in seinem Elemente nicht ist, um sehr genaue Detailbestimmungen, die von der Hauptsache abliegen[1].

[1] Ebendas. §§ 40—45.

III. Die Universität und die gelehrte Welt.

1. Die akademischen Jahrbücher.

Wichtiger als die ökonomische Seite der akademischen Lehranstalt ist uns die literarische, die mit der geistigen Aufgabe in unmitttelbarem Zusammenhange steht. Wenn die Universität den ihr eigentümlichen Zweck erfüllt, so ist ihre Fortentwicklung zugleich eine Geschichte der wissenschaftlichen Kunst, ein ununterbrochener Fortgang und Fortschritt des wissenschaftlichen Lebens. Der Fortgang ist die immerwährende Auffrischung und Erneuerung des akademischen Körpers in Lernenden und Lehrenden; der Fortschritt oder die Weiterbildung besteht in dem Wachstum der wissenschaftlichen Kunst, die immer mehr Stoff in Wissenschaft auflöst und die Klarheit der ausgebildeten Begriffe erhöht: in dieser extensiven und intensiven Zunahme, in dieser „Erweiterung und Verklärung des Begriffes". Diese Geschichte will dokumentiert und in dem Archiv eines Buches, das sich periodisch erneuert, niedergelegt werden. So entstehen die „Jahrbücher der wissenschaftlichen Kunst", das eigentliche Journal der Universität, deren »acta literaria«. Das nächste und unmittelbare Objekt einer solchen Zeitschrift sind die Ergebnisse und Früchte der eigenen akademischen Arbeit, sie hat einen selbständigen und aus eigener Kraft gewonnenen Inhalt und darum nichts gemein mit den gewöhnlichen Rezensieranstalten, Bibliotheken und Literaturzeitungen. Auch die Arbeiten der Studierenden, welche vor dem Urteile der Lehrer die Probe bestanden haben, sollen in die Zeitschrift aufgenommen und kein Studierender zu einer gelehrten Würde zugelassen werden, der nicht einen solchen Beitrag aufweist. Der Plan einer periodischen Universitätszeitschrift dieser Art hat Fichte schon in Erlangen beschäftigt und gehört zu seinen akademischen Reformideen[1].

Es liegt im Interesse und in der Aufgabe der akademischen Bildung, über den jedesmaligen Stand der Wissenschaft, über den wissenschaftlich schon organisierten und den noch zu organisierenden Stoff orientiert zu sein. Man muß wissen, wie weit in jedem Zeitpunkte die wissenschaftliche Arbeit gediehen ist, und was als Aufgabe übrig bleibt. Zu diesem Zwecke fordert Fichte eine genaue periodische Buchführung doppelter Art: „das Kunstbuch" und „das Stoffbuch". In das Kunstbuch der Universität gehören die enzyklopädischen Ansichten der Lehrer, der Inbegriff der wissen-

[1] Ebendas. Abschn. III. §§ 58—60. Vgl. Plan zu einem periodischen schriftstellerischen Werke an einer deutschen Universität (1805). S. W. Abt. III. Bd. III. S. 207—216.

schaftlichen Einsichten in jedem einzelnen Fach, gleichsam das Korpus jeder Wissenschaft, die probehaltigen Arbeiten der Schüler, die Beiträge der Meister; das Stoffbuch enthält ein wohlgeordnetes literarisches Repertorium und die auf der Universität gemachten wissenschaftlichen Entdekkungen, welche den Stoff der Wissenschaft bereichern. Was außerhalb der Universität in der wissenschaftlichen Welt literarisch geleistet wird, muß auf dem Gebiete der Universität bekannt und nutzbar gemacht werden. Die blos historische Kenntnis der neuen Bücher gibt der Meßkatalog. Diese Kenntnis hat keinen Nutzen. Die gewöhnlichen Literaturzeitungen paraphrasieren den Meßkatalog und haben für die Buchhändler einen merkantilischen Nutzen, aber keinen wissenschaftlichen für Studierende. Es bedarf darum einer akademischen Zeitschrift, welche die neuen Bücher sichtet und das irgend Wertvolle lediglich in wissenschaftlicher Absicht anzeigt: „Jahrbücher der Fortschritte des Buchwesens, oder auch die Bibliothek der Akademie“[1].

[1] Deduzierter Plan usf. Abschn. III. §§ 61—65. — Ebendas. §§ 66 u. 67. Die Grundgedanken der Universitätsreform, welche Fichte in seinem „Deduzierten Plan usf.“ ausführlich entwickelt, sind schon in einer etwas früheren, ebenfalls für die preußische Regierung bestimmten Denkschrift enthalten, nämlich in seinen „Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen“ (Winter 1805—1806). N. W. Bd. III. S. 275—294. Die wahrhafte Akademie sei erst zu schaffen, die bisherigen Universitäten mit ihren Lehrvorträgen, welche zum großen Teil den Inhalt vorhandener Bücher rezitieren, seien unfruchtbar; an ihre Stelle soll die wissenschaftliche Kunstschule treten, die den Buchinhalt in lebendiges Besitztum der Schüler verwandelt. Daher statt der fortfließenden Rede die wechselseitige Unterredung, die Prüfung und Anleitung des Schülers zu eigenen wissenschaftlichen Leistungen, welche die Fortschritte der wissenschaftlichen Kunstbildung dartun sollen. Zur Aufnahme dieser Arbeiten dient eine fortlaufende Zeitschrift unter dem Titel: „Jahrbücher der Fortschritte der wissenschaftlichen Kunst“. Je mehr die Universität in die Aufgabe einer wissenschaftlichen Kunstschule eingeht, um so mehr gewinnt sie auch den Charakter wirklicher akademischer Universalität, um so mehr muß der beschränkte Charakter der „Provinzialuniversitäten“ und damit auch die „Universitätssperre“ aufhören. Fichte selbst will in Jena innerhalb seines Lehrgebietes zum erstenmal den praktischen Versuch einer philosophischen Kunstschule gemacht und die Fruchtbarkeit derselben erprobt haben. Wenn eine solche Einrichtung überall in das Lehrgebiet der akademischen Wissenschaften eingeführt und zum organisierenden Prinzip der gesamten akademischen Lehranstalt erhoben werden könnte, so würde damit jene Umbildung herbeigeführt werden, in welcher Fichte die heilsamste Reform der Universität findet. So bildet seine erste akademische Lehrtätigkeit den Keim zu seinen späteren, die Universität betreffenden Reformplänen, die dann in jenen Plan der allgemeinen Nationalerziehung einmünden, den Fichte unter dem Einflusse Pestalozzis faßt und ausbildet. Beide Männer begegnen einander

2. Der Wechselverkehr der Universitäten.

Die eigentlichen und nächsten Leistungen der Universität sind nicht literarisch, sondern didaktisch und pädagogisch; alle Universitäten sind bestrebt die wissenschaftliche Erziehung zu fördern; in dieser gemeinschaftlichen Absicht fühlen sie sich verbunden und auf gegenseitige Förderung angewiesen. Sie bedürfen zu ihrer Wechselwirkung des fortwährenden lebendigen Wechselverkehrs: deshalb sollte jede Universität unter den Mitgliedern jeder anderen einen Repräsentanten haben, der ihr schriftlich Bericht erstattet, und ebenso sollte jede einige ihrer Zöglinge nach vollendetem Studium an andere Universitäten schicken, um dort zu leben und aus eigener Anschauung die genauesten und lebendigsten Berichte zurückzubringen. Auf diese Weise werden die Universitäten in einen friedlichen und heilsamen Wetteifer gebracht und erfüllen ihre Bestimmung, indem sie gemeinsam das Werk der höchsten wissenschaftlichen Geistesbildung fördern und in das gesamte System der Nationalerziehung vollendend eingreifen.

Zehntes Kapitel.

Die Veränderung in der Fortbildung der Wissenschaftslehre.

I. Die Frage der Veränderung.

1. Fichtes Erklärung.

In den vorhergehenden Kapiteln haben wir diejenigen Werke des Philosophen dargestellt, die in den Jahren 1800—1807 entstanden, (mit Ausnahme des Universitätsplanes) von ihm selbst herausgegeben und durch die gemeinsame Absicht verknüpft sind, die Grundgedanken der neuen Lehre in der populären Form öffentlicher, auf weite Kreise berechneter Vorträge einleuchtend zu machen, um die Denkweise des Zeitalters zu ändern. Bei aller Verschiedenheit ihrer Themata bilden diese Schriften

in demselben pädagogischen Grundgedanken. Pestalozzis Ausgangspunkt und Gebiet ist die unterste Stufe der Erziehung: die Volksschule. Fichtes Ausgangspunkt und Gebiet die höchste Stufe der Erziehung: die Universität. Doch sucht der letztere seinem Gedanken eine Tragweite zu geben, die alle Erziehungsgebiete als organische Entwicklungsstufen in sich begreift und planmäßig ordnet.

eine in sich zusammenhängende Reihe. Auch der Universitätsplan gehört zu jener Gesamtidee der neuen Nationalerziehung, welche die „Reden an die deutsche Nation" ausgeführt haben; diese bezeichnete der Philosoph selbst als die Fortsetzung seiner Vorträge über „die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", welche letztere nach seiner eigenen Erklärung mit der „Anweisung zum seligen Leben" und den Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten „ein Ganzes" ausmachen. Wie genau aber dieses Ganze mit der Glaubenslehre zusammenhängt, die in der Schrift über „die Bestimmung des Menschen" begründet wurde, haben wir schon früher angemerkt[1]. Das eben genannte Werk eröffnete Fichtes letzte Periode und galt ihm selbst als das am weitesten gediehene und fortgeschrittene Glied jener religionsphilosophischen Untersuchungen, die am Schluß der ersten Periode in dem Aufsatz „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" hervortraten und den Atheismusstreit herbeiführten. In dem Gedanken, welcher der Wissenschaftslehre zugrunde liegt, zeigt sich die Schrift über die Bestimmung des Menschen mit dem „sonnenklaren Bericht" und beide sowohl mit dem „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre" aus dem Jahre 1797 als mit der Grundlegung der Sittenlehre einverstanden. So knüpft sich Glied an Glied. Wir schreiten an der Richtschnur der Werke des Philosophen aus der Berliner Periode in die jenaische zurück, ohne die Kette irgendwo durch den Eintritt eines neuen Prinzips unterbrochen zu finden. Der erste Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre erleuchtet den Begriff der absoluten Identität als den Grund und die Wurzel alles Bewußtseins, der sonnenklare Bericht das Wesen der Wissenschaftslehre, die Bestimmung des Menschen den fundamentalen Charakter des Glaubens, die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters die Notwendigkeit und Bedeutung der menschlichen Vernunftentwicklung oder der Weltgeschichte, die Anweisung zum seligen Leben das Wesen der Religion, die Reden an die Deutschen die Aufgabe und Idee einer neuen Nationalerziehung. Daß und wie diese Themata mit- und ineinander zusammenhängen, haben wir so ausführlich dargetan, daß jede Wiederholung überflüssig erscheint.

Nun soll nach der Meinung vieler Fichte in seiner zweiten Periode den Grundcharakter seines Systemes geändert und eine „neue Lehre" aufgestellt haben, während andere diese Behauptung bestreiten und jede Ver-

[1] S. oben Buch III. Kap. III. S. 561.

änderung, die den Charakter der Lehre berührt, in Abrede stellen. Wider die erste Ansicht zeugt der ununterbrochene Zusammenhang beider Perioden, wie er in den Werken des Philosophen am Tage liegt. Wider die zweite Ansicht spricht die Tatsache, daß Fichte immer von neuem die Wissenschaftslehre darzustellen versucht hat, und die von ihm hinterlassenen Vorlesungen der späteren Zeit sich von der ursprünglichen Form des Systems vielfach unterscheiden. Eine gewisse Veränderung und Umbildung der Lehre ist unverkennbar, aber die Frage ist, ob sie die frühere Grundlage derselben verneint und umstößt?

Wenn von einer „neuen, späteren Lehre" geredet wird, so muß man angeben, in welcher Schrift dieselbe enthalten ist, und wo der Abbruch mit dem Ideengange der früheren stattfindet? In den von Fichte selbst herausgegebenen populären Werken der späteren Zeit ist sie nicht enthalten. Sucht man sie hier, so dürfte am ersten die „Anweisung zum seligen Leben" als Zeugnis einer solchen Veränderung angeführt werden. Aber sobald man der inneren Entwicklung des Philosophen folgt und sich Schritt für Schritt diesem Ziele nähert, verschwindet die scheinbare, den Grundgedanken treffende Differenz. Ich wiederhole Fichtes eigenes Zeugnis, der die Vorrede der Anweisung zum seligen Leben mit folgenden Worten beginnt: „Diese Vorlesungen, zusammengenommen mit den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters und denen über das Wesen des Gelehrten, machen ein Ganzes aus von populärer Lehre, dessen Gipfel und hellsten Lichtpunkt die gegenwärtigen bilden: und sie sind insgesamt das Resultat meiner, seit sechs bis sieben Jahren, mit mehr Muße und im reiferen Mannesalter unablässig fortgesetzten Selbstbildung an derjenigen philosophischen Ansicht, die mir schon vor dreizehn Jahren zuteil wurde, und welche, obwohl sie, wie ich hoffe, manches an mir geändert haben dürfte, dennoch sich selbst seit dieser Zeit in keinem Stücke geändert hat."[1] Was Fichte im Jahre 1806 gelehrt hat, bezeichnet er selbst als die allmählich gereifte Frucht seiner im Jahr 1794 begründeten Lehre. Während dieses Zeitraums habe sich seine Lehre „in keinem Stücke geändert". Wann sollte sich dieselbe so geändert haben, daß sie das frühere System verwarf? Und ein solcher Abbruch, wenn er stattgefunden hätte, sollte dem Philosophen selbst so unbemerkt geblieben sein, daß derselbe mit aller Entschiedenheit das Gegenteil versichert?

[1] S. oben Kap. VI dieses Buches. S. 594.

2. Die Symptome der Veränderung.

Aus der Vergleichung der beiden Perioden der Wissenschaftslehre erhellt auf den ersten Blick, daß sich in dem Felde ihrer Polemik die Richtung geändert und in ihren Entgegensetzungen eine Art Systemwechsel vollzogen hat. Fichte streitet in seiner letzten Periode mit ganz anderen Gegnern als in der ersten. Wenn man beide vergleicht, so scheint es, als ob sie die Rollen getauscht haben. Als Fichte die Denkfreiheit verteidigte und die Wissenschaftslehre begründete, fühlte er sich von dem Geiste der Aufklärung durchdrungen. Als er einige Jahre später seine Religionslehre wider die Anklage des Atheismus rechtfertigte, sah er in den Feinden der Aufklärung auch die seinigen und bekämpfte nicht den Rationalismus, sondern den Obskurantismus. Dagegen in der letzten Periode ist es die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, die er als platten Rationalismus verachtet, deren Urheber er in Lockes Philosophie, der „schlechtesten“, die es gebe, findet, deren Typus er in Nicolai aufstellt und geißelt, deren Zeitalter er in den Grundzügen als das „der vollendeten Selbstsucht und Sündhaftigkeit“ charakterisiert, dem er den Untergang wünscht und verkündet. Jetzt will er sogar unter den ersten Gegnern seiner Religionslehre, denen er den Vorwurf des Atheismus zurückgab, die Aufklärer nach dem Schlage Nicolais gemeint haben! Noch vor wenigen Jahren hat er den Begründer der Naturphilosophie als den genialsten Anhänger der Wissenschaftslehre gerühmt und willkommen geheißen. Jetzt dagegen ist es eben diese Lehre Schellings, die er in den Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten warnend als Rückfall in den alten Dogmatismus bezeichnet, die er in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters als die Kehrseite des platten Rationalismus, als dessen Zwillingsgeburt, als unechte Spekulation, als eitel Schwärmerei und Phantasterei verurteilt und, wo er immer kann, erbittert bekämpft. Und in demselben Maße, als er jene beiden, einander selbst widerstreitenden Richtungen von sich abstößt, nähert er sich ihrem Gegner, einem Manne, mit dem er in der Beurteilung der Kantischen Lehre einverstanden, aber in der Ansicht von dem wahren Systeme der Philosophie völlig entgegengesetzter Meinung war. Jetzt fehlt wenig, daß er sich ganz auf Jacobis Seite stellt. In der Schrift über die Bestimmung des Menschen bejaht auch er den Glauben als die einzig mögliche Erfassung des wahrhaft Wirklichen; in dem sonnenklaren Bericht preist er Jacobi als den mit Kant gleichzeitigen Reformator der Philosophie, in seiner Schrift gegen Nicolai nennt er ihn einen der ersten Männer des Zeitalters, eines der wenigen Glieder in der Überlieferungskette wahrer Gründlichkeit.

Jacobis Wert steigt in den Augen Fichtes mit seiner Abneigung gegen die Verstandesaufklärung und seinem Widerwillen gegen Schellings Naturphilosophie. Ich will damit nicht sagen, daß er dem Vorbilde Jacobis gefolgt sei und sich dem Einflusse desselben unterworfen habe, eine solche Gefügigkeit und Aneignung fremder Standpunkte lag nicht in seiner Art; aber wenn man für seine Glaubens- und Religionslehre, wie sie in der Bestimmung des Menschen, den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters und der Anweisung zum seligen Leben hervortritt, einen mitbestimmenden Einfluß von außen sucht, so sollte man weniger an Schleiermacher als an Jacobi denken.

Wir sehen, wie sich die Verwandtschaften und Gegensätze der Wissenschaftslehre mit der Zeit geändert haben. Vergleicht man sie mit jenen beiden in Lebensanschauung und Literaturkreisen einander feindlichen Vorstellungsarten, die man mit den Namen „Rationalismus" (Aufklärung) und „Romantik" zu bezeichnen pflegt, so kann nicht geleugnet werden, daß in ihrem Fortgange die Wissenschaftslehre sich von jenem abwendet und dieser zuneigt, obwohl auch hier die Rechnung nicht rein aufgeht, denn mit dem Widerwillen gegen Schelling vereinigt sich in Fichte die Freundschaft für Fr. Schlegel. Aber alle diese Beziehungen freundlicher und feindlicher Art, die in dem Leben und der Lehre des Philosophen während der letzten Periode hervortreten, gelten uns als die Symptome einer Veränderung, die nicht von ungefähr kommt, sondern aus dem Innern der Lehre hervorgeht, ohne ihren Grundcharakter anzutasten oder gar zu entwurzeln. Um zu erkennen, welche Art der Veränderung oder Umbildung stattgefunden hat, wollen wir die Entwicklungsformen der Wissenschaftslehre in ihren beiden Perioden vergleichen.

II. Die erste Entwicklungsform der Wissenschaftslehre.

Verfolgen wir den Gang der Wissenschaftslehre in ihrer ersten und ursprünglichen Form, so zeigt sich ein allmähliches Wachstum des Systems, das mit seiner zunehmenden Ausbildung auch sein Prinzip umfassender und tiefer gestaltet. Mit der Aufgabe, die Erfahrung, d. h. das System unserer notwendigen Vorstellungen, zu erklären, beginnt die Wissenschaftslehre und zeigt, wie das begründende Prinzip eines sein und in jener Urtat gesucht werden muß, die im Bewußtsein diejenige Bedingung setzt, unter welcher das Ich notwendig theoretisch ausfällt und eine Reihe un-

vermeidlicher Vorstellungsweisen entwickelt: eine Bedingung, die, weil sie das theoretische Ich begründet, eben darum nicht aus ihm begründet werden kann. Jetzt ist diese Bedingung selbst zu begründen. So entsteht eine zweite Aufgabe, die aus der ersten notwendig folgt: es ist abzuleiten, woher jene ursprüngliche Schranke im Ich (Selbsteinschränkung) kommt, die für das theoretische Ich eine feste Voraussetzung bildet. Die Lösung der Aufgabe geschieht durch das praktische Ich. Jetzt erscheint die Urtätigkeit als Streben und das Ich als ein System notwendiger Triebe, worunter die Vorstellungstriebe sind, von denen das System der notwendigen Vorstellungen abhängt. Aber in dem unendlichen Streben ist selbst wieder eine neue Aufgabe enthalten, die aus dem Wesen des Ich folgt, darum notwendig zu ihm gehört, von ihm gesetzt und gelöst werden muß. Das Ich ist sich selbst Objekt, es ist in seinem Urstreben sich selbst Zweck: das absolute Ich ist Aufgabe oder Idee. Diese Idee soll verwirklicht werden. Der Urtrieb, der das System aller übrigen Triebe fordert und vollendet, ist der sittliche Trieb. Das praktische Ich (System der Triebe) gründet sich auf das sittliche Ich, auf das Ich als Freiheitstrieb, als Freiheitsgesetz (Sittengesetz), als Gewissen. Das Gewissen umfaßt und begründet das gesamte Pflichtgebiet, auch die Rechtspflichten; das sittliche Ich umfaßt und begründet das praktische Ich auch in seiner Rechtssphäre, das praktische Ich umfaßt und begründet das theoretische Ich, welches letztere das sinnliche Ich und damit die Sinnenwelt in sich begreift. Die Grundform des theoretischen Ich war die Einbildung (Vorstellung), die Grundform des praktischen das Streben (Trieb), die Grundform des sittlichen das Gewissen.

Durchlaufen wir die Kette der Bedingungen, in denen das System der Wissenschaftslehre hängt, progressiv von der Bedingung zu dem Bedingten, so lauten die Schlüsse: keine absolute Einheit von Subjekt und Objekt, kein Ich als Selbstzweck, kein Ich als Trieb auf sich selbst, kein sittliches Ich, überhaupt kein Ich als Trieb, kein praktisches Ich, kein Ich als ausschließende Freiheitssphäre, kein individuelles Ich, kein theoretisches Ich, kein wahrnehmendes Ich (kein empirisches Bewußtsein), keine Welt als Objekt der Wahrnehmung, keine Sinnenwelt.

Durchlaufen wir dieselbe Kette, regressiv von dem Bedingten zur Bedingung, so lauten die Schlüsse: keine objektive Weltvorstellung, kein empirisches Bewußtsein, kein theoretisches Ich (keine Einbildung, kein Ich als vorstellende Tätigkeit), kein beschränktes Ich, keine Selbstbeschränkung

des Ich, kein Ich als Trieb, kein praktisches Ich, kein Ich als Freiheitstrieb, kein Ich als Gewissen, kein sittliches Ich, kein Ich als Selbstzweck, kein Ich als absolute Einheit von Subjekt und Objekt, überhaupt kein Ich, kein Selbstbewußtsein.

Wir müssen diese Kette vollenden. Steigen wir aufwärts in der Reihe der Bedingungen, so fehlt das erste Glied; steigen wir abwärts in der Reihe des Bedingten, so fehlt das letzte Glied. Das Ich als absoluter Selbstzweck war die oberste Formel, in welcher das ganze System der Wissenschaftslehre enthalten war. Wäre das Ich nicht dieser absolute Selbstzweck, so wäre es kein Ich. Wäre die Reihe aller durch das Ich gesetzten Bedingungen diesem Zwecke nicht untergeordnet als sein Material und Mittel, so wäre der Zweck nicht absolut. Er wäre es nicht, wenn die Sinnenwelt, das sinnliche und individuelle Ich nicht lediglich sein Mittel und Organ wäre. Das Ich ist dieses Organ als Wille, der seiner Bestimmung unmittelbar gewiß ist: diese Gewißheit ist Glaube, moralischer Glaube, der eines ist mit der sittlichen oder pflichtmäßigen Gesinnung. Die persönlich-sittliche Gesinnung ist dieses Organ, nur sie. Die Gesinnung wäre nicht sittlich, wenn sie Erfolge außer sich wollte; und der Zweck, der sie erfüllt, wäre nicht absolut, wenn er diese Erfolge nicht hätte, nicht das wahrhaft Wirkliche wäre, unabhängig von dem Willen und der Freiheitssphäre der einzelnen Person. Soll daher jener absolute Zweck, ohne welchen das Ich seinen innersten Grund und damit sich selbst verliert, in Wahrheit gelten, so muß er der weltbestimmende und weltordnende Zweck, die moralische Weltordnung sein, so muß das Ich sich als Glied und Organ, nicht aber als Schöpfer dieser Weltordnung auffassen und diese letztere als das Unbedingte, in sich selbst Beruhende, sich selbst Vollziehende, als lebendige Weltordnung (ordo ordinans), als Weltregierung, als göttliche Weltregierung, als Gott selbst betrachten.

Das Ich ist nichts ohne den absoluten Zweck, den es sich selbst setzt; es ist nichts ohne dieses Vorbild. Dieses Vorbild ist nichts, wenn es ein bloßes Bild, ein Schatten des Ich ist; es ist wirkliches Vorbild nur, indem es Urbild ist und das Ich sein Abbild. Das Verhältnis zwischen dem Ich und seinem absoluten Zweck erreicht erst dann die gültige Form, wenn es sich umkehrt. Der Zweck ist das Unbedingte und Erste, das Ich ist unmittelbar davon abhängig und dadurch gesetzt, es ist das Bedingte und Zweite: diese Umkehrung macht und in ihr besteht der religiöse Glaube. Die Gewißheit meiner sittlichen Bestimmung, der Glaube an die Pflicht ist

moralischer Glaube, die Gewißheit der moralischen Weltordnung, der göttlichen Weltregierung ist Gottesbewußtsein oder religiöser Glaube. Glaube ich nicht, daß mein absoluter Zweck Weltzweck ist, wie will ich an die Wirklichkeit und den ewigen Bestand dieses Zweckes glauben? Glaube ich nicht an diesen ewigen Bestand, kraft dessen der Zweck fortdauert und fortwirkt, auch wenn sich mein Wille davon zurückzieht, wie will ich noch glauben, daß dieser Zweck absolut und in Wahrheit meine höchste Bestimmung ist? Wie will ich seiner auch nur moralisch gewiß sein? Daher verhält sich der religiöse Glaube zu dem sittlichen nicht bloß erweiternd und befestigend, sondern begründend: die moralische Gewißheit ruht auf der religiösen. Das sittliche Ich gründet sich auf das religiöse, wie das praktische auf das sittliche (die Triebe auf den Urtrieb), und das theoretische Ich auf das praktische. Hier erst vollendet sich die Wissenschaftslehre und erreicht den Punkt, der, je nachdem wir ihren Gang betrachten, das erste oder letzte Glied ausmacht: dieses Glied ist die Religion oder das Gottesbewußtsein, das religiöse Ich, das Ich als Bild Gottes.

In ihrer ersten Periode hat die Wissenschaftslehre einen Entwicklungsgang zurückgelegt, der mit der Begründung des empirischen Bewußtseins beginnt und mit der des religiösen endet; sie ist emporgestiegen von dem theoretischen Ich zum praktischen, zum sittlichen, zum religiösen; vom sinnlichen Bewußtsein zum Freiheitsbewußtsein, zum Gewissen, zur Religion; von der Sinnenwelt zur sittlichen Welt, zur sittlichen Weltordnung, zur göttlichen Weltregierung, zu Gott. Sie hat das religiöse Ich als letztes Glied erreicht, sie hat in diesem letzten Gliede zugleich den letzten und tiefsten Grund aller im Ich notwendig gesetzten Bestimmungen erkannt, sie weiß, daß dieser letzte Grund in Wahrheit der erste ist. Hieraus ergibt sich die einleuchtende Aufgabe, jetzt ihren Gang umzukehren, von dem ersten Gliede auszugehen und ihr ganzes System aus diesem Prinzip zu entwerfen: diese Aufgabe beherrscht die letzte Periode der Wissenschaftslehre. Wenn hier ein Abbruch wäre, so müßte derselbe da gesucht werden, wo Fichte den Übergang von dem sittlichen Glauben zum religiösen macht, also in einem Punkte, der innerhalb der ersten Periode liegt. Ist aber in diesem Punkte ein ununterbrochener Fortgang, so ist nirgends ein Abbruch. Fichte gehört zu den Denkern, deren Systeme nicht schon fertig sind, wenn sie ihre literarische Laufbahn beginnen, und die mit dem Fortschritte der letzteren ihre Aufgabe nicht ändern, wohl aber tiefer durchdringen.

III. Die veränderte Form der Darstellung.

Die Aufgabe ist: das gesamte System der Wissenschaftslehre in einem Guß und aus dem einen Prinzip darzustellen, welches der religiöse Gesichtspunkt fordert. Diese Aufgabe hat Fichte gehabt und sich gesetzt, aber nicht gelöst, weil ihm der Tod zuvorkam. Es bleiben daher nur Bruchstücke, Versuche und Skizzen zur Lösung übrig, abgesehen von jenen populären Vorträgen, aus denen der Charakter der neuen Entwicklungsform unverkennbar hervorleuchtet, wie das letzte Buch der Bestimmung des Menschen, die Vorträge über das Wesen des Gelehrten, die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters und vor allem die Anweisung zum seligen Leben, welche Fichte selbst als „den Gipfel und hellsten Lichtpunkt" seiner Religionslehre bezeichnet. Wir sehen, in welchem Lichte die Wissenschaftslehre in ihrer neuen Entwicklungsform erscheint. Ihr Prinzip ist das Ich als Bild oder unmittelbarer Ausdruck Gottes. Alle im Ich und durch dasselbe notwendig gesetzten Bestimmungen erscheinen jetzt als Offenbarungsformen des göttlichen Lebens, und die Wissenschaftslehre selbst, ohne die Richtschnur des kritischen Idealismus zu verlassen, stützt ihr System auf eine religiöse oder theosophische Grundlage, auf den Begriff des absolut Realen, auf Gott. Daraus erklärt sich jene gegen die Verstandesaufklärung wie gegen die Naturphilosophie gerichtete Abneigung, welche den neuen Entwicklungsgang der Wissenschaftslehre auf Schritt und Tritt begleitet. Wird aber Gott als das Prinzip des Ich, als der ewige Urgrund aller Erscheinungen begriffen, so muß der Begriff Gottes so gefaßt werden, daß er von allen erst im Ich möglichen und durch dasselbe gesetzten Bestimmungen, also von allen Unterschieden, aller Mannigfaltigkeit, aller Veränderung unabhängig ist; er ist das eine sich selbst gleiche, wandellose, unveränderliche Sein: ein Begriff, der auf den ersten Blick an eleatische oder neuplatonische Vorstellungsweisen erinnert, auch eine Verwandtschaft mit Spinoza verrät und daher in der Fichteschen Wissenschaftslehre einen fremdartigen Eindruck macht. So ist es gekommen, daß man die neue Entwicklungsform der letzteren für eine „neue Lehre" gehalten hat, welche der ursprünglichen Lehre widerstreite und geradezu mit ihr breche.

Indessen liegt der innere Zusammenhang beider Entwicklungsformen deutlich am Tage, und die zweite erscheint auch in diesem Punkte als die notwendige und ununterbrochene, in der Form der Umkehrung gebotene Fortführung der ersten. Das Ich ist in seinem Wesen notwendig die absolute Identität von Subjekt und Objekt; es ist in seiner Form, in dem

Akte des Selbstbewußtseins, notwendig die Trennung beider. Ohne jene Identität kein Ich, ohne diese Trennung auch keines. Im Grunde des Ich sind Subjekt und Objekt unmittelbar eines und müssen es sein, sonst wäre das Ich unmöglich; im Ich selbst sind sie getrennt und müssen es sein, sonst wäre das Ich ebenfalls unmöglich. Sie sind getrennt und sollen daher durch das Ich vereinigt werden. So wird jene Einheit in der Wurzel des Ich zur Getrenntheit im Ich und ebendadurch zur Aufgabe der Vereinigung für das Ich. Ohne diese Aufgabe der Vereinigung, in welcher Einheit und Trennung verbunden sind, ist das Ich unmöglich. So wird der Grund des Ich zu dessen Aufgabe und Zweck, oder, was dasselbe heißt, der absolute Zweck des Ich muß gesetzt werden als dessen Grund. Dies ist der Punkt, auf dessen Einsicht alles ankommt, um den Übergang von der ersten Entwicklungsform der Wissenschaftslehre zur zweiten richtig zu verstehen und zu beurteilen. Es ist derselbe Punkt, den wir, um jenen Übergang begreiflich zu machen, schon erhellt haben. Was im Grunde des Ich ewig eines ist, soll in der Aufgabe oder im Endzwecke des Ich wiedervereinigt werden. Die Einheit *ist*, die Vereinigung *soll* sein. Ohne den Zustand der Trennung wäre die Vereinigung unnötig. Das Bewußtsein trennt, was unmittelbar eines ist; die Trennung fordert die Vereinigung: sie verwandelt das *Sein* in ein *Sollen*. Hebe jenes *Sein* (die Identität) auf, und das Ich ist unmöglich! Hebe dieses Sollen auf, und die Vereinigung, die Trennung, das Bewußtsein, das Ich ist unmöglich! Von der Einheit durch die Trennung zur Vereinigung: dies ist der Typus des ganzen Lehrbegriffs. Sein Inhalt ist die absolute Identität als Grund und Zweck des Ich, als Sein und Sollen, als ewiger Lebensgrund und ewiges Lebensziel, als *göttliches Leben*. In der Anerkennung unserer zu lösenden Aufgabe, unter dem Zwange des Sollens, leben wir *sittlich*; in der Erkenntnis der ewig gelösten Aufgabe, hingegeben an das göttliche Sein, leben wir *selig*. Das göttliche Leben ist alles in allem, das All-Eine. In Rücksicht auf dieses Thema gestaltet sich die Wissenschaftslehre zur *Identitätslehre*. Wenn sie als Theosophie der Naturphilosophie widerstreitet, so wetteifert sie mit der letzteren als Identitätsphilosophie, ein Wetteifer, der die Entgegensetzung nicht vermindert, sondern nur dazu beiträgt sie zu schärfen. Daß aber die Identitätslehre in der Wissenschaftslehre angelegt ist, daß diese Anlage schon in der ersten Entwicklungsperiode deutlich hervortritt, um so deutlicher, je tiefer die Untersuchung eindringt und fortschreitet: das ist von uns wiederholt gezeigt worden. Ich erinnere an die Grundlegung der Sittenlehre, an den Versuch einer neuen Darstellung

der Wissenschaftslehre vom Jahr 1797, an die gleichzeitige zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, an den sonnenklaren Bericht, wo Fichte die Identität „das Unbedingte und Charakteristische des Selbstbewußtseins" nennt, an das zweite Buch der Bestimmung des Menschen, welches aus dem Prinzip der Identität die Tatsachen des Bewußtseins erleuchtet[1].

Elftes Kapitel.

Die spätere Entwicklungsform der Wissenschaftslehre.

I. Die Wissenschaftslehre vom Jahre 1801.

1. Der Übergang vom Wissen zum Sein.

Nach jenem ersten Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre vom Jahre 1797 begegnet uns im Jahre 1801 ein zweiter Versuch, der die Reihe der neuen Darstellungen während der letzten Periode eröffnet, und den Fichte nicht selbst herausgegeben hat[2]. Es ist mit der fortschreitenden Begründung des Systems die Aufgabe entstanden, das Wissen aus dem Absoluten, d. h. aus Gott zu begründen. Nun wollen wir sehen, ob und wie in der angeführten Schrift diese Frage gelöst wird.

Wie in der Bestimmung des Menschen und in dem sonnenklaren Bericht, so wird auch hier gelehrt, daß alles Wissen, alle anschauende und reflektierende Tätigkeit sich im Bilden und Abbilden erschöpfe; das Vorbild oder der Endzweck sei die Freiheit, alles sittliche Handeln erschöpfe sich in dem Streben, den Endzweck zu verwirklichen. Das Bild ist nicht das Reale, aber es fordert ein Reales, worauf es unmittelbar sich bezieht, das es unmittelbar ausdrückt. Das Reale ist jenseits des Wissens, unabhängig von ihm, nicht Bild noch Bilden, nicht Werden noch Vielheit: es ist im Unterschiede von aller Erscheinung, von aller Mannigfaltigkeit und Veränderung das absolute, eine, wandellose Sein oder Gott. Ohne Realität kein Bild, ohne Sein kein Wissen, zwischen beiden gibt es kein Drittes. So ist das Wissen nicht bloß abhängig vom Sein, sondern unmittelbar von ihm abhängig, es ist seine Erscheinung (Bild) und unmittelbare Folge. Das Wissen begründet die Welt aus sich und begreift sie als sein Abbild, es be-

[1] Vgl. oben Buch III. Kap. II. S. 305 flgd. Kap. XII. S. 447—450. Buch IV. Kap. I. S. 523—525. S. 527 flgd. Kap. II. S. 534. — [2] Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801. S. W. Abt. I. Bd. II S. 3—163.

gründet sich aus dem Absoluten und begreift sich als dessen unmittelbare Erscheinung. Wie ist diese Begründung möglich? Indem es die Welt aus sich begründet, geht es nicht über sich hinaus. Wie ist das möglich? Wie kann das Wissen über sich hinausgehen und die Form der Anschauung und Reflexion durchbrechen?

Diese Ableitung hat Fichte, soviel ich sehe, nirgends so bestimmt zu geben versucht als in der Darstellung der Wissenschaftslehre vom Jahre 1801. Das Wissen ist nicht das reale Sein, denn es ist Bild; es ist nicht das Absolute, denn es ist Reflexion und beschreibt eine notwendige Entwicklungsreihe, die als solche die Form der Mannigfaltigkeit und Veränderung an sich trägt. Das Wissen entspringt, aber es entspringt aus sich, sonst wäre es nicht Freiheit. Nun ist das Wissen, was es ist, für sich; es muß daher auch in seinem Ursprunge für sich sein, oder, was dasselbe heißt, sein Ursprung muß ihm einleuchten. Das Wissen durchdringt und durchschaut sich selbst, also muß es auch seinen Ursprung durchschauen. Ursprung ist Grenze. Das Wissen durchschaut seine Grenze. Die Grenze des Wissens ist Nichtsein des Wissens, Nichtwissen. Nun ist alles im Wissen umfaßt und durch dasselbe gesetzt: alles objektive Sein. Das Nichtsein des Wissens ist einzig und allein das absolute Sein. Wenn daher das Wissen seinen Ursprung und seine Grenze durchschaut, so sieht es notwendig sein eigenes Nichtsein, d. h. es sieht das absolute Sein und sich selbst als dessen unmittelbare Folge. „Es findet in sich und durch sich sein absolutes Ende und seine Begrenzung: — in sich und durch sich, sage ich; es dringt wissend zu seinem absoluten Ursprunge (aus dem Nichtwissen) vor, und kommt so durch sich selbst (d. i. infolge seiner absoluten Durchsichtigkeit und Selbsterkenntnis) an sein Ende. Dies ist nun eben das große Geheimnis, das da Keiner hat erblicken können, weil es zu offen daliegt, und wir allein in ihm alles erblicken: — besteht das Wissen eben darin, daß es seinem Ursprunge zusieht — oder noch schärfer: heißt Wissen selbst — Fürsichsein, Innerlichkeit des Ursprunges; — so ist eben klar, daß sein Ende und seine absolute Grenze auch innerhalb dieses Fürsich fallen muß. Nun besteht aber laut aller unserer Erörterungen und des klaren Augenscheines das Wissen eben in dieser Durchdringlichkeit, in dem absoluten Lichtcharakter, Subjekt-Objekt, Ich: mithin kann es seinen absoluten Ursprung nicht erblicken, ohne seine Grenze, sein Nichtsein zu erblicken. Was ist denn nun das absolute Sein? Der im Wissen ergriffene absolute Ursprung desselben und daher das Nichtsein des Wissens: Sein, absolutes Sein, weil das Wissen absolut ist. Nur der Anfang des Wissens ist reines Sein; wo das Wissen

schon ist, ist sein Sein, und Alles, was sonst noch etwa für Sein (objektives) gehalten werden könnte, ist dieses Sein und trägt seine Gesetze. Und so hätten wir uns von afteridealistischen Systemen zur Genüge getrennt. Das reine Wissen, gedacht, als Ursprung für sich, und seinen Gegensatz als Nichtsein des Wissens, weil es sonst nicht entspringen könnte, ist reines Sein. (Oder sage man, wenn man es nur recht verstehen will, die absolute Schöpfung, als Erschaffung, nicht etwa als Erschaffenes, ist Standpunkt des absoluten Wissens; dieses erschafft sich eben selbst aus seiner reinen Möglichkeit, als das einzig ihm vorausgegebene, und diese eben ist das reine Sein.)"[1]

So kommt nach Fichte das Wissen zum Begriffe des absoluten Seins, und die Wissenschaftslehre als Wissenslehre dazu, ein solches Sein zu setzen. Sie begründet nicht das Wissen aus dem Sein, sondern das Sein aus dem Wissen; sie zeigt nicht das Sein als den Realgrund des Wissens, sondern das Wissen als den Erkenntnisgrund des Seins; sie begreift das Wissen in Rücksicht auf das objektive Sein (Welt) als Realgrund, in Rücksicht auf das absolute Sein (Gott) als Erkenntnisgrund. Also wird auch das absolut Reale von der Wissenschaftslehre aus dem Idealgrunde erkannt. Oder, wie sich Fichte ausdrückt: „sie leitet das Sein aus dem Wissen als seine Negation ab, ist also eine ideale Ansicht desselben und zwar die höchste ideale Ansicht"[2].

Ist nun das Wissen der Erkenntnisgrund des absoluten Seins, so muß es sich selbst als dessen Folge, und zwar, da dem absoluten Ursprunge des Wissens nichts anderes als das absolute Sein vorausgehen kann, als dessen unmittelbare Folge betrachten. Indem das Wissen seinen tiefsten Grund (Ursprung) durchschaut, erkennt es unmittelbar das absolute Sein. Das Erfassen des absoluten Seins ist Denken, das sich Erfassen des Wissens („das Fürsich des Entspringens") ist Anschauung. Hier sind daher Denken und Anschauen unmittelbar vereinigt. Indem das Wissen von dem absoluten (ihm entgegengesetzten) Sein ausgeht in seinem Entspringen, so sind in diesem Punkte absolutes Sein und Wissen, oder absolutes Sein und absolute Freiheit (Notwendigkeit und Freiheit), das absolut Objektive und das absolut Subjektive untrennbar, unmittelbar vereinigt oder identisch. Sie sind nicht indifferent, denn sie sind entgegengesetzt; wohl aber sind sie identisch, denn das Wissen geht unmittelbar aus dem absoluten Sein hervor. Hier ist der absolute Standpunkt oder Fokus, in dem das ab-

[1] Ebendas. T. I. § 26. S. 63. — [2] Ebendas. I. § 26. S. 64. § 29. S. 73.

solute Wissen anhebt, hier die unübersteigliche Grenze der Wissenschaftslehre: „nicht Indifferenzpunkt, sondern **Identitätspunkt** beider — die imperzeptible, also nicht weiter ergreifbare, erklärbare, subjektivierbare Einheit des absoluten Seins und Fürsichseins im Wissen, über welche selbst die Wissenschaftslehre nicht hinauskann."[1] Hier fallen Ideales und Reales, das Grundprinzip des Idealismus (Wissen) und das Grundprinzip des Realismus (Sein) schlechthin zusammen. Die Identität in diesem Sinn bildet den tiefsten Grundbegriff der Wissenschaftslehre. Sie widerstreitet als Wissenschaftslehre der Schellingschen Naturphilosophie (ob mit Recht oder Unrecht, bleibe hier dahingestellt); sie widerstreitet als Identitätslehre in dem eben beschriebenen Charakter dem Begriff der absoluten Indifferenz, worauf Schelling sein System gründet. „Das Fürsichsein des absoluten Ursprungs ist absolute Anschauung, Lichtquelle, oder absolut **Subjektives**; das daran sich notwendig anschließende Nichtsein des Wissens und absolute Sein ist absolutes Denken, — Quelle des **Seins** im Lichte, also, da es im Wissen doch ist, das absolut **Objektive**." „Wären Subjektives und Objektives ursprünglich indifferent, wie in aller Welt sollten sie je different werden? Ob denn die Absolutheit sich selbst vernichtet, um zur Relation zu werden? Dann müßte sie ja eben absolut Nichts werden, so daß vielmehr dieses System, statt absolutes Identitätssystem, absolutes Nullitätssystem heißen sollte."[2]

2. Der Übergang vom Sein zum Wissen.

Wie sich Schellings Identitäts- oder Indifferenzlehre mit dem Systeme Spinozas verglichen hat, so vergleicht auch Fichte die Wissenschaftslehre in der Darstellung vom Jahre 1801 mit der Lehre Spinozas und erleuchtet in dieser Auseinandersetzung den Punkt sowohl der Übereinstimmung als des Gegensatzes. Man hat namentlich den Charakter des Gegensatzes, der mit dem unveränderten Geiste der Wissenschaftslehre zusammenfällt, zu wenig beachtet und darum die Verwandtschaft beider Systeme für größer und die sogenannte spätere Lehre Fichtes für spinozistischer gehalten, als sie ist. Das absolute Sein gilt der Wissenschaftslehre als Grund und Träger des Wissens; demnach verhält sich das Wissen zum Sein, wie das Akzidens zur Substanz. Dieses Verhältnis gilt auch bei Spinoza: hier ist der Berührungspunkt. Dagegen habe Spinoza etwas gänzlich übersehen

[1] Ebendas. T. I. § 29. S. 74 u. 75. — [2] Ebendas. T. I. § 27. S. 65 flgd.

und nicht zu erklären vermocht: den Übergang von der Substanz zum Akzidens. „Er fragt nach einem solchen Übergange gar nicht: daher ist im Grunde keiner: Substanz und Akzidens kommen in Wahrheit nicht auseinander; seine Substanz ist keine, sein Akzidens ist keines, sondern er nennt dasselbe nur bald so, bald so, und spielt aus der Tasche." Die Wissenschaftslehre erhellt diesen Übergang: hier ist der absolute Gegensatz beider Systeme. Den Übergang macht das Wissen, genauer gesagt „die Grundform des Wissens, in der die Notwendigkeit einer Spaltung und Unendlichkeit für das Bewußtsein liegt". Diese Grundform ist die Reflexion, diese ist eine Tat der Freiheit, der formalen Freiheit; die letztere ist es, welche den Übergang vollzieht, das Wissen trennt und von dem absoluten Sein absondert. Das ewig Eine liegt schlechthin allem Wissen zugrunde: in dieser Rücksicht ist die Wissenschaftslehre „Unitismus (ἓν καὶ πᾶν)". Das wirkliche (faktische) Wissen ist durch Reflexion gesetzt und in ihr befangen, es kann als solches das absolut Eine niemals erreichen, das absolute Sein ist das Jenseits alles wirklichen Wissens: in dieser Rücksicht ist die Wissenschaftslehre „Dualismus"[1].

Einmal ist das Wissen gesetzt, entwickelt sich die Reihe der Reflexionsformen und die Welt der Erscheinungen nach notwendigen Gesetzen, die nicht anders sein können. Aber daß überhaupt das Wissen zum Dasein kommt, geschieht durch einen Akt absoluter Freiheit, der als solcher auch nicht sein könnte. Was aus bloßer Freiheit geschieht, kann ebensogut auch nicht geschehen und ist daher seinem Ursprunge nach zufällig. Was von dem Ursprunge des Wissens gilt, gilt notwendig auch von allen dadurch bedingten Formen und Erscheinungen. So ist die Welt zwar notwendig als Erscheinung und Gebilde des Wissens, aber, wie dieses selbst, zufällig im Ursprunge ihres Daseins. Das Zufällige ist in sich nichtig und bestandlos. Wer der Welt und dem Wissen auf den Grund sieht und diesen durchschaut, erkennt die Zufälligkeit ihres Ursprungs und darin die Nichtigkeit ihres Daseins. Daher jener Fichtesche Ausspruch, der auf den ersten Blick so pessimistisch erscheint, daß Schopenhauer damit übereinstimmen könnte: „wenn man von einer besten Welt und den Spuren der Güte Gottes in dieser Welt redet, so ist die Antwort: die Welt ist die allerschlimmste, die da sein kann, sofern sie an sich selbst völlig nichtig ist." Indessen überhöre man nicht, was unmittelbar folgt und jenem Satze den

[1] Ebendas. T. II. § 32. S. 86—89.

pessimistischen Charakter nimmt: „Doch liegt in ihr eben darum die ganze einzig mögliche Güte Gottes verbreitet, daß von ihr und allen Bedingungen derselben aus die Intelligenz sich zum Entschlusse erheben kann, sie besser zu machen"[1].

Weil die Welt in sich nichtig ist, darum liegt in ihr die Möglichkeit von ihr loszukommen. Weil sie von einer Bedingung abhängt, die durch Freiheit gesetzt ist, darum kann die Freiheit den Standpunkt des Wissens oder der Weltvorstellung ändern und vermöge der Reflexion von Stufe zu Stufe erhöhen. Weil sie mit keiner gegebenen Form des Bewußtseins zusammenfällt, denn jede ist durch sie bedingt, darum kann die Freiheit sich über jede erheben, von allem gegebenen Inhalt abstrahiren und zuletzt, indem sie die ganze Reflexion und das Wissen bis in seinen Ursprung durchschaut, die Zufälligkeit dieses ihres eigenen Produkts einsehen. Die Abstraktion von allen Objekten der Anschauung läßt dem Wissen nichts übrig als die leere Denkform, das formale Denken mit seinen Gesetzen: in ihm besteht die Logik und alle sogenannte Philosophie, die über diese Reflexionsform des endlichen Verstandes nicht hinauskommt und unfähig ist, je das Unbedingte zu erreichen. Die Erhebung über den endlichen Verstand gibt dem Wissen die Einsicht in alles Wissen, in den Ursprung desselben, in die Zufälligkeit dieses Ursprungs: das ist die Erhebung, die das Wissen zur Wissenschaftslehre macht, die Anschauung, in welcher die letztere ruht, und die selbst vordringt bis zu der absoluten Grenze des Wissens. „In der Erhebung über alles Wissen, im reinen Denken des absoluten Seins und der Zufälligkeit des Wissens ihm gegenüber ist der Augpunkt der Wissenschaftslehre"[2].

Jetzt können wir urteilen, wie sich die Wissenschaftslehre zu der Frage nach der Begründung oder Genesis des Wissens aus dem Absoluten verhält. Sie hat gezeigt, wie dem Wissen mit der Einsicht in seinen eigenen Ursprung der Begriff des absoluten Seins notwendig aufgeht, wie es im Lichte des absoluten Seins die Zufälligkeit seines eigenen Ursprungs und Daseins erkennt und damit zugleich die Nichtigkeit der Welt. Der Übergang vom Wissen zum Sein ist erhellt. So weit reicht das Licht der Wissenschaftslehre: es ist der letzte Punkt, den sie erleuchtet. Der Übergang vom Sein zum Wissen bleibt dunkel. Wir sehen da Wissen vor uns als Erkenntnisgrund des Absoluten, aber nicht das Absolute als Realgrund des

[1] Ebendas. T. II. § 47. S. 157. — [2] Ebendas. T. II. § 48. S. 157—163.

Wissens. Die Begründung des Wissens aus dem Absoluten, also auch die mittelbare Begründung der Welt aus Gott ist demnach eine nicht gelöste Frage.

II. Die Wissenschaftslehre vom Jahre 1806.

1. Die Nichtigkeit der Identitätslehre Schellings.

Hören wir jetzt Fichtes Zeugnis selbst über das Verhältnis der neuen Darstellung der Wissenschaftslehre zur alten. Wir wissen, wie er in der Vorrede zu seiner Religionslehre ausdrücklich erklärt hat, daß die Lebenslehre deren hellster Lichtpunkt und Gipfel sei. In demselben Jahre, als er die „Anweisung zum seligen Leben" herausgab, schrieb er den erst aus seinem Nachlaß veröffentlichten „Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und deren bisherige Schicksale". Nirgends hat sich Fichte so deutlich und unumwunden über das Verhältnis der beiden Entwicklungsformen der Wissenschaftslehre, nirgends so wegwerfend und leidenschaftlich verblendet wider Schelling und dessen Naturphilosophie ausgesprochen, als in diesem Bericht. Hier behandelt er den letzteren nicht blos als einen zweiten Nicolai, sondern nennt ihn auch so. Daß Schelling der Wissenschaftslehre „Subjektivismus" vorgeworfen, erscheint ihm als der gröbste Unverstand und das niedrigste Mißverständnis. Daß die Naturphilosophie die Sinnenwelt, wie er meint, unabhängig vom subjektiven Bewußtsein und vom Wissen überhaupt nehme und als Ding an sich behandle, erklärt Fichte für absolute Un- und Antiphilosophie. Er will an dem Philosophen Schelling ein ähnliches Beispiel „der allgemeinen Schlaffheit und Geistlosigkeit des Zeitalters", einen ähnlichen Repräsentanten der „allgemeinen Seichtigkeit" nachweisen, wie fünf Jahre vorher an Nicolai. Daß Schelling in seiner letzten Schrift „Philosophie und Religion" (1804) den Hervorgang der endlichen Dinge aus dem Absoluten als Abfall betrachte, darin zeige sich jener alte und veraltete dogmatische Dualismus, der die Materie für ein Ding an sich halte und in der Wurzel materialistisch gesinnt sei. Die ganze sogenannte Naturphilosophie sei in ihrem letzten Grunde nichts weiter als „der stockgläubigste Empirismus" nach dem Vorbilde Nicolais. Mit diesem System vertrage sich weder Gott noch Moralität. Er sage dies zur Charakteristik der Sache und nicht als Gesinnungsvorwurf gegen die Person des Philosophen. Daß Schelling die Erkenntnis der Einheit alles Seins mit dem göttlichen Sein suche, sei eine löbliche Absicht, welche Fichte ebenfalls habe, nur sei der Unterschied, daß er leiste, was jener nicht leisten

könne, sondern nur daran herumrede. „Und so werfe ich ihn denn als Philosophen ganz und unbedingt weg; und als Künstler erkenne ich ihn für einen der größten Stümper unter allen, die jemals mit Worten gespielt haben"[1].

2. Die Unveränderlichkeit der Wissenschaftslehre.

Fichte bestimmt hier den Begriff der Wissenschaftslehre genau so, wie wir von Anfang an das Problem derselben erklärt haben: sie ergreift und löst die durch Kants Entdeckungen gestellte Aufgabe. Kants Ausführung sei hinter der Aufgabe zurückgeblieben und konnte das Ziel nicht erreichen, denn er habe die Vernunftvermögen nur induktiv hergeleitet, in verschiedene Zweige gespalten und nicht in ihrer absoluten Einheit erfaßt. Die Vernunftgesetze zu begründen, durch eine wahre Deduktion aus der Urquelle zu erschöpfen und als das, was sie sind, darzulegen: darin habe die Aufgabe und Leistung der Wissenschaftslehre bestanden. Sie durchschaute und ließ durchschauen die Nichtigkeit aller Produkte der Reflexion, die das Grundgesetz des Wissens ausmacht. Wenige nur erkannten diesen Geist der Wissenschaftslehre und meinten jetzt, sie müsse eben darum falsch sein, weil sie alle Realität auflöse, und eine Realität denn doch sei und sein müsse. Auch könne die Wissenschaftslehre selbst nicht umhin eine Realität anzuerkennen, indem sie ein „subjektives-objektives Sein, ein wirkliches und konkret bestehendes Ich" als Ding an sich voraussetze. Diese Auffassung habe die Wissenschaftslehre wirklich verfälscht: die einen fanden in ihr gar nichts Reales, die anderen suchten es, wo es unmöglich sein konnte, nämlich innerhalb der Reflexion. „Das Publikum will Realität, dasselbe wollen auch wir; und wir sind sonach hierüber mit ihm einig. Die Wissenschaftslehre hat den Beweis geführt, daß die, in ihrer absoluten Einheit erfaßt werden könnende und von ihr also erfaßte Reflexionsform keine Realität habe, sondern lediglich ein leeres Schema sei; bildend aus sich selber heraus, durch ihre gleichfalls vollständig, und aus einem Prinzip zu erfassenden Zerspaltungen in sich selbst, ein System von anderen ebenso leeren Schemen und Schatten; und sie ist gesonnen, auf dieser Behauptung

[1] Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und deren bisherige Schicksale (1806). S. W. Abt. III. Band III. S. 384—407. Kap. II. Vgl. damit: 1. „Bemerkungen bei der Lektüre von Schellings transszendentalem Idealismus" (1800). 2. „Zur Darstellung von Schellings Identitätssysteme" in der Zeitschrift für spekul. Physik. N. W. Bd. III. S. 368—389.

fest und unwandelbar zu bestehen." Das Publikum kennt die Realität nur in der Reflexionsform, daher glaubte es durch die Wissenschaftslehre alle Realität vernichtet. Sollte diesem Publikum geholfen werden, so müßte man vor seinen Augen die Form, in der es befangen bleibt, ablösen und nun zeigen, „daß zwar seine Realität, keineswegs aber alle Realität vernichtet sei, sondern daß im Hintergrunde der Form, und nach ihrer Zerstörung erst die wahrhafte Realität zum Vorschein komme. Dieses Letztere ist nun diejenige Aufgabe, welche wir zu seiner Zeit durch eine neue und möglichst freie Vollziehung der Wissenschaftslehre, in ihren ersten und tiefsten Grundzügen zu lösen gedenken." Er habe, fährt Fichte fort, seit lange das Versprechen einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre gegeben. Eine solche Arbeit würde die Erfüllung jenes Versprechens sein. Indessen habe er sich dieses Versprechens schon längst entbunden und schiebe die Erfüllung jetzt weiter hinaus, weil ihm immer deutlicher geworden: „daß die alte Darstellung der Wissenschaftslehre gut und vorerst ausreichend sei". „Da ich soeben die ehemalige Darstellung der Wissenschaftslehre für gut und richtig erklärt habe, so versteht es sich, daß niemals eine andere Lehre von mir zu erwarten ist, als die ehemals an das Publikum gebrachte. Das Wesen der ehemals dargelegten Wissenschaftslehre bestand in der Behauptung, daß die Ichform oder die absolute Reflexionsform der Grund und die Wurzel alles Wissens sei, und daß lediglich aus ihr heraus Alles, was jemals im Wissen vorkommen könne, sowie es in demselben vorkomme, erfolge." „Diesen Charakter wird der Leser in allen unseren jetzigen und künftigen Erklärungen über Wissenschaftslehre unverändert wiederfinden"[1].

Vier Jahre später erfüllte Fichte den Grundzügen nach jenes Versprechen, von dem er hier sagt, daß es kaum noch erfüllt zu werden brauche, weil es eigentlich schon gelöst sei. Er entwarf die neue Darstellung der „Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse". Sie gilt ihm nicht als eine neue, sondern als eine mit der alten völlig identische Lehre. Nachdem diese gezeigt hat, was das Reale nicht ist, so leuchtet unmittelbar ein, was das Reale ist. „Sollte sich", sagt Fichte in dem Bericht vom Jahre 1806, „die Ichform klar durchdringen lassen, so würden wir einsehen, was an uns und unserem Bewußtsein lediglich aus jener Form erfolge, und was somit nicht reines, sondern formiertes Leben sei; und vermöchten wir nun dieses von unserem gesamten Leben abzuziehen, so würde erhellen, was

[1] Bericht über den Begr. der Wissenschaftsl. usf. Kap. I. S. 361—369.

an uns als reines und absolutes Leben, was man gewöhnlich das Reale nennt, übrig bliebe. Es würde eine Wissenschaftslehre, welche zugleich die einzig mögliche Lebenslehre ist, entstehen." Diese Lebenslehre gab Fichte in der Anweisung zum seligen Leben[1].

III. Die Wissenschaftslehre vom Jahre 1810.

Von den Schriften, welche die zweite Entwicklungsform der Wissenschaftslehre beurkunden, hat Fichte selbst nur eine veröffentlicht: „Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse"[2]. Sie bildet den Schluß der Wintervorlesung von 1809/1810 und enthält in der Kürze die Summe des Ganzen. Es handelt sich um die Begründung des Wissens und den Charakter des Seins. Das wahrhafte Sein ist das absolute Sein, welches durch sich ist und wodurch alles andere ist: das absolute Sein ist Gott, er ist das eine, wandellose, unveränderliche Sein. Setzen wir in Gott die Trennung von Subjekt und Objekt, so ist die Einheit, das absolute Sein und damit das Wesen Gottes aufgehoben. In eben dieser Trennung besteht das Wissen. Das Wissen setzt Unterschiede, von denen das göttliche Sein unabhängig ist: daher ist das Wissen nicht Gott, es ist von Gott unterschieden, also außer Gott. Nun ist das göttliche Sein alles in allem. Mithin ist das Wissen Sein Gottes außer Gott, d. h. „Äußerung Gottes", nicht eine Wirkung Gottes, denn diese würde den Charakter der Veränderung in sich schließen, sondern die unmittelbare Folge des absoluten Seins, dessen „Bild oder Schema". Nun ist außer Gott kein Sein an sich denkbar, kein inneres auf sich beruhendes Sein, kein vom Wissen unabhängiges; also besteht alles Sein außer Gott im Wissen, d. h. alles Sein außer Gott ist Bild oder Schema Gottes[3].

Nicht um eine Verwirklichung Gottes ist es zu tun, denn er ist absolut wirklich, sondern um eine Verwirklichung des Bildes Gottes oder des Wissens. Nicht durch Gott kann diese Verwirklichung geschehen, nicht er selbst macht sein Bild, denn dies wäre eine Veränderung in ihm selbst, die mit seinem Wesen streitet, sondern das Wissen vollzieht aus eigenem Vermögen das Bild Gottes oder, was dasselbe heißt, es verwirklicht sich selbst; es ist daher zu fassen als ein selbsttätiges, freies, entwicklungsfähiges Vermögen. Alles Sein außer Gott ist Selbstverwirklichung und Selbstentwicklung des Wissens, alles Sein außer dem absoluten Sein ist Auf-

[1] Ebendas. S. 369—371. — [2] S. W. Abt. I. Bd. II. S. 693—709. — [3] Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse. § 1.

gabe, nur zu lösen im Wissen. Die Lösung ist das im Wissen vollendete Bild Gottes. Wie geschieht diese Vollendung? Alles Wissen ist für sich, es ist Selbstanschauung, sich selbst Sehen. Was es ist, das soll es ausdrücken, dazu soll es sich (aus sich) entwickeln. Es soll sich selbst sehen als Bild des göttlichen Lebens. In dieser Aufgabe ist eine Reihe von Aufgaben enthalten.

Das Wissen ist Bild, es ist näher gesagt das Vermögen oder die Tätigkeit des **Bildens**. Um sich als diese Tätigkeit zu erkennen, muß es dieselbe entwickeln; es muß bilden, es muß sein Produkt als Bild erkennen, d. h. von etwas unterscheiden, das ihm nicht als Bild, nicht als sein Produkt, sondern als Wirklichkeit oder von ihm unabhängiges Objekt erscheint. Bevor das Wissen sich selbst als Bild und bildende Tätigkeit einleuchten kann, muß ihm etwas als unmittelbare Wirklichkeit einleuchten. Außer dem Wissen (als Bild Gottes) ist nichts wirklich. Also kann das Wissen nur seine eigene Wirklichkeit unmittelbar vorstellen, ohne sich seiner vorstellenden und bildenden Tätigkeit darin bewußt zu sein. Seine reflexionslose Selbstanschauung ist das Erste: das Produkt (Bild) erscheint als vorhandenes Objekt. Das Anschauen ist ein „Hinschauen", das Wissen ist unendliches, selbständiges, wirksames Sein. Es schaut seine Unendlichkeit hin als **Raum**, seine Selbständigkeit als Dasein im Raum, als raumerfüllendes Dasein, als **Materie**, seine Wirksamkeit als blindes Vermögen zu wirken, als ein Getriebenwerden, als **Trieb**, als Trieb zur Wirksamkeit auf die Körperwelt, darum als unmittelbare Beziehung der Körperwelt auf sein eigenes Dasein, d. h. es schaut nicht blos Körper, sondern ihm fühlbare und sinnlich wahrnehmbare Körper, Träger innerer Qualitäten. Es muß sich in unmittelbarer Beziehung auf die Körperwelt, also selbst als **Körper** erscheinen; es muß andere Körper auf seinen Trieb beziehen und sich deshalb als **Sinn** vorstellen, es muß die Wirksamkeit seines eigenen Körpers unmittelbar auf andere Körper beziehen und sich deshalb als **Organ** erscheinen. Es schaut seine eigene Wirksamkeit hin als unendliches gegebenes Vermögen, d. h. als eine unendliche Reihe aufeinander folgender Glieder, als **Zeit**. Und da es diese seine Wirksamkeit unmittelbar auf die Körperwelt bezieht, so erscheint ihm auch die Körperwelt als gegeben nicht bloß im unendlichen Raum, sondern auch in der unendlichen Zeit: dieses ganze Gebiet der Anschauung ist die unmittelbare, reflexionslose Selbstanschauung des Wissens, das bewußtlose Produkt und Bild desselben der Ausdruck des bloßen Vermögens. Das Gebiet der Anschauung ist unendlich, unbestimmt, mannigfaltig. Nun ist die Anschauung der Sinnenwelt in Raum

und Zeit die unmittelbare Selbstanschauung des Wissens; diese Selbstanschauung ist darum eine Mannigfaltigkeit Sichanschauender, d. h. „eine Welt von Ichen". Jedes hat sein Anschauen für sich, es ist unmittelbar anschauend seine Anschauen, es ist in dieser Anschauung ein einziges, in sich verschlossenes, gesondertes, jedem anderen unzugängliches Ich, ein Individuum. Auf dem beschriebenen Gebiete der unmittelbaren Selbstanschauung zerfällt daher das Wissen in die Vielheit getrennter einzelner Individuen[1].

Das Wissen soll sich einleuchten als Bild, es muß sich daher von etwas unterscheiden, das ihm nicht als Bild, sondern als unmittelbare Wirklichkeit einleuchtet, es muß sich von seiner Anschauung unterscheiden, es muß sich daher als Anschauung und deshalb (innerhalb der letzteren) als Individuum vorstellen. Jetzt unterscheidet sich das Wissen von der Anschauung, und da diese im Triebe wurzelt und zufolge des Triebes das Vermögen am Anschauen hängt und in demselben gefangen bleibt, so ist der Akt, wodurch das Wissen sich von der Anschauung unterscheidet, eine Losreißung vom Triebe, eine Erhebung über das ganze Gebiet der Anschauung. Jetzt sieht das Wissen unmittelbar sein eigenes Licht, es schaut sich nicht mehr hin, sondern sieht sich ein, es ist nicht mehr Anschauen, sondern Denken, Intelligieren, reines Denken. Das Gebiet der Anschauung war unendlich mannigfaltig, das Denken ist Einheit. In der Anschauung zerfällt das Wissen in die vielen Iche, in eine Welt getrennter Individuen. Indem es sich von der Anschauung unterscheidet und denkend erfaßt, ist es das eine Ich und erkennt sich als solches in der gegebenen Vielheit der Iche, es erblickt sich in einer Welt nicht mehr getrennter, sondern gleicher Individuen, es fordert deren gegenseitige Anerkennung, die unmöglich wäre, wenn jedes Individuum seine besondere Welt für sich hätte, wenn nicht für jedes die Sinnenwelt (das Gebiet der Anschauung) dieselbe wäre, wenn nicht alle in ihrer Grundanschauung übereinstimmten. Die Einheit des Ich macht die ursprüngliche Übereinstimmung der Individuen in Rücksicht der Anschauung und Sinnenwelt. Daß die Sinnenwelt für alle dieselbe ist, diese ihre „allgemeine Übereinstimmbarkeit" macht ihre Wahrheit und Realität; sie hat keine andere[2].

Im Denken erkennt sich das Wissen als das eine Ich, dessen Träger unmöglich die Anschauung oder ein Objekt der Anschauung, also unmöglich

[1] Ebendas. §§ 2—9. S. 697—702. § 11. S. 703 flgd. Vgl. die Bestimmung des Menschen. S. oben Kap. II dieses Buches. S. 540—545. — [2] Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse. § 10. S. 702 u. 703. § 11. S. 704 u. 705.

das Individuum sein kann. Das Denken begründet die Anschauung, also kann es nicht durch sie begründet sein; es kann seinen Grund und Träger nur in dem Sein haben, welches durch sich ist, in dem absoluten Sein, unmittelbar in ihm. Es erblickt sich als unmittelbare Folge des göttlichen Seins, als Bild Gottes, als Vermögen dieses Bildes, „als sein könnend allein Schema des göttlichen Lebens". Wissen ist Bild, Schema. Wenn sich das Wissen erkennt als Bild Gottes, so ist dieses Wissen Bild des Bildes, Schema des Schema, Schatten des Schattens; es ist als bloßes Wissen leer, es ist nicht, was es seinem Wesen und Vermögen nach ist, denn als wirkliches Vermögen ist es Bild Gottes; als bloßes Selbstbewußtsein dagegen ist es nur Bild des Bildes. So ist das Wissen nicht, was es in Wahrheit ist und sein soll. Bild Gottes zu sein, ist in dem leeren Wissen oder in dem bloßen Sebstbewußtsein (Ich) die nicht erfüllte Bestimmung, das nicht vollzogene Vermögen, also die zu erfüllende Bestimmung, das auszuwirkende Vermögen, nicht bloß ein Können, sondern ein Sollen. Indem das Wissen diese seine Leerheit und Nichtigkeit als bloßes Wissen einsieht, besinnt es sich auf sein wahres Wesen und erfaßt sein Können als Sollen. „Wenn ich nun von einer Seite fallen lassend das nichtige Anschauen, von der anderen das leere Intelligieren, mit absoluter Freiheit und Unabhängigkeit davon, mein Vermögen vollziehe, was wird erfolgen?" „Ein Wissen, dessen Inhalt weder hervorgeht aus der Sinnenwelt, denn diese ist vernichtet, noch aus der Betrachtung der leeren Form des Wissens, denn auch diese habe ich fallen lassen, sondern das da ist durch sich selbst, schlechtweg, wie es ist, sowie das göttliche Leben, dessen Schema es ist, schlechtweg durch sich selbst ist, wie es ist. Ich weiß nun, was ich soll"[1].

Mein Sein ist mein Sollen. Dieses Soll ist hell einleuchtend, einfach und absolut. Wenn ich aber, was ich soll, nur weiß, so ist das Sollen Objekt des Wissens, Bild des Bildes und sinkt in die Schattenwelt. Es ist nicht Schatten, sondern lautere Wirklichkeit, nicht bloßes Wissen, nicht Produkt meines Vermögens, sondern dessen treibendes Prinzip; es ist nicht durch mein Können bedingt, sondern dessen Bedingung. Das von diesem Soll zugleich erleuchtete und getriebene Vermögen ist der Wille, einfach und absolut in sich, ein reales und zugleich intelligentes Prinzip, derjenige Punkt, in welchem Intelligieren und Anschauen oder Realität sich innig durchdringen. Der Wille ist das wirkliche Bild Gottes. So endet die Wissenschaftslehre „in eine Weisheitslehre, das ist in den Rat, nach

[1] Ebendas. § 12. S. 705 u. 706. § 13. S. 706 u. 707.

der in ihr erlangten Erkenntnis, durch welche ein sich selbst klarer und auf sich selbst ohne Verwirrung und Wanken ruhender Wille allein möglich ist, sich wieder hinzugeben dem wirklichen Leben, nicht dem in seiner Nichtigkeit dargestellten Leben des blinden und unverständigen Triebes, sondern dem an uns sichtbar werden sollenden göttlichen Leben"[1].

Hier haben wir die neue Darstellung der Wissenschaftslehre, wie Fichte dieselbe öffentlich festgestellt. Wir wollen sehen, wie weit der Philosoph ihre Ausbildung noch in seinen späteren Werken geführt hat, und dann auf die Beurteilung der Sache zurückkommen.

Zwölftes Kapitel.

Die Tatsachen des Bewußtseins und die neue Staatslehre.

I. Die Tatsachen des Bewußtseins.

1. Die Wissenschaftslehre als Erscheinungslehre.

Alle übrigen auf die Wissenschaftslehre bezüglichen Arbeiten der letzten Periode gehören in den Nachlaß des Philosophen und sind fast sämtlich akademische Vorträge, die immer von neuem danach streben, den Begriff und die Aufgabe, den Geist und die Methode der Wissenschaftslehre einleuchtend und anschaulich zu machen. Das Neue und Interessante liegt in der Lehrart. Für die didaktische Behandlung eines Systems sind zwei Vorstellungsweisen besonders fruchtbar: die propädeutische Begründung und die Anwendung. Daher suchen wir in dem Nachlasse des Philosophen zunächst diejenigen Vorträge auf, welche die zur Weisheits- oder Lebenslehre entwickelte Wissenschaftslehre propädeutisch begründen: es sind die Vorlesungen über „die Tatsachen des Bewußtseins" aus dem Winter 1810/11 und aus dem Sommer 1813; die erste und wichtigste wurde bald nach dem Tode des Philosophen herausgegeben (1817). Die propädeutische Begründung ist allemal eine Probe didaktischer Kunst, und Fichte war ein Meister im Lehren. Wir haben diese Meisterschaft an den Einleitungen in die Wissenschaftslehre vom Jahre 1797 kennen gelernt. Wie sich jene beiden Einleitungen zu der ersten Entwicklungs-

[1] Ebendas. §§ 13 u. 14. S. 707—709.

form der Wissenschaftslehre, ähnlich verhalten sich die beiden Vorlesungen über die Tatsachen des Bewußtseins zur zweiten, nur daß ihre Ausführlichkeit die propädeutische Grenze überschreitet. Die Vorlesungen aus dem Jahre 1813 sind nur skizziert, weniger entwickelt, ausgearbeitet, didaktisch geordnet, als die früheren Vorträge, aber in manchen Punkten von vorzüglicher Klarheit, namentlich in der summarischen Charakteristik der Wissenschaftslehre[1].

Die Wissenschaftslehre gibt die Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins von der niedrigsten Stufe bis zur höchsten, von der äußeren Wahrnehmung bis zum seligen Leben. Die Hauptepochen dieser Entwicklung sind die Tatsachen des Bewußtseins, die jeder in sich vorfindet. Diese Tatsachen auseinanderzusetzen und zu durchschauen, in Verbindung zu bringen und als Entwicklungsepochen einleuchten zu lassen, die Punkte zu fixieren, die in ihrer Reihenfolge die Linie bestimmen, welche die Wissenschaftslehre konstruiert: darin besteht die Absicht und Aufgabe der propädeutischen Vorträge. Das Gebiet der Wissenschaftslehre reicht so weit, als die Reflexion und die Reihe ihrer notwendigen Formen. Daraus ergeben sich die Grenzpunkte: sie beginnt mit der Tatsache des Bewußtseins, die sich bewußtlos vollzieht, und aus welcher die Reflexion hervorgeht; sie endet vor dem absoluten Sein, in welchem keine Reflexion stattfindet, und zu dem alles Wissen sich als Bild und Erscheinung verhält. Alles Sein außer Gott ist Erscheinung oder Bild Gottes, alle Erscheinung besteht im Wissen und in den Produkten seiner Reflexion. Das Wissen ist die Erscheinung oder „das Dasein Gottes". Alles Sein außer Gott ist „Sein im Verstande", „dieser Verstand ist das absolute Element und der Träger alles Daseins", weshalb es die Aufgabe der Wissenschaftslehre ist, „die Verstandesform zu analysieren". Die Philosophie macht das Dasein (Erscheinung) verständlich, sie soll, wie Jacobi gesagt hat, „Dasein enthüllen". Die Wissenschaftslehre ist nicht Seinslehre, sondern „Erscheinungs-

[1] Die Tatsachen des Bewußtseins. Vorl. 1810/1811 (Cotta 1817). S. W. Abt. I. Bd. II. S. 541—691. Die Tatsachen des Bewußtseins (Vorl. 1813). N. W. Bd. I. S. 401—574. Fichte nennt „die Tatsachen des Bewußtseins" seine erste und einzige Einleitung in die Wissenschaftslehre und bezeichnet die Vorles. von 1813 als eine zweite Einleitung, weil sie nicht bloß das gewöhnliche Bewußtsein, sondern solche Zuhörer voraussetze, die schon über das Verhältnis der Logik zur Philosophie aufgeklärt sind. (N. W. I. S. 406.) Ähnlich unterschied Fichte seine beiden Einleitungen in die Wissenschaftslehre vom Jahre 1797.

lehre"[1]. Nun besteht alle Erscheinung im „Sichverstehen" und in der notwendigen Reihe, die das Sichverstehen beschreibt. „Dieses Leben und sich Bewegen des Verstehens", die Linie, die es bildet und durchläuft, ist das Gebiet der Wissenschaftslehre. Die Erscheinung ist daher erst vollendet, wenn sie sich vollkommen verstanden hat: dieses volle Verständnis gibt die Wissenschaftslehre. Daher steht die letztere nicht außer der Erscheinung, sondern gehört selbst zu ihr, weil sie dieselbe vollkommen umfaßt und begreift. „Das Sichverstehen ist absolute Seinsform der Erscheinung." „Also die Wissenschaftslehre selbst ist die Erscheinung in ihrer Totalität. Sie sagt: ich bin das Sichverstehen der Erscheinung, gehöre darum zur Erscheinung. Objektiv abgeschlossen ist eben die Erscheinung nicht"[2].

2. Die Naturphilosophie als das Gegenteil der Wissenschaftslehre.

Wer die Erscheinung nicht als solche versteht und durchschaut, nimmt sie als das wahrhaft wirkliche Sein: dies ist der Grundirrtum aller falschen Philosophie, die Wurzel alles Dogmatismus, das Vorurteil, welches der Wissenschaftslehre schnurstracks zuwiderläuft und die Geister unfähig macht sie zu fassen. Aus ihm stammt die Naturphilosophie, die das absolute Sein in die Erscheinung setzt, welche selbst in den Gegensatz von Natur und Ich zerfällt. Unter dieser Voraussetzung wird geschlossen: „das Absolute ist entweder Natur oder Ich, nun ist das Ich nicht absolut, also ist die Natur das Absolute". Die Voraussetzung ist falsch. Natur und Ich sind Erscheinungsformen. Das Absolute ist, aber es ist weder Natur noch Ich, es ist außer dem Ich und der Natur, es gibt dem ersten und erst vermittelst desselben auch dem zweiten den nötigen Haltpunkt: so schließt die Wissenschaftslehre[3].

Unsere übereinstimmende Weltvorstellung ist eine notwendige Erscheinung des allgemeinen Wissens, „des einen unmittelbar geistigen Lebens, das alle Erscheinungen, auch die Ich-Individuen, schafft und in sich begreift". Wird die Materie zum Prinzip gemacht, so kann die Vorstellung, die Weltvorstellung, das Ich, die gegenseitige Anerkennung der individuellen Iche nicht erklärt werden; gilt das individuelle Ich als Prinzip, so ist es unmöglich, die Allgemeingültigkeit der Weltvorstellung, die

[1] „Phänomenologie" nach dem Ausdrucke Hegels. — [2] Tatsachen des Bewußtseins (1813). N. W. Bd. I. S. 408—410. S. 421. Vortr. XIX. S. 561 flgd. Vortr. XX. S. 563—574. — [3] Tatsachen des Bewußtseins (1810). Abschn. II. Kap. V. S. W. Abt. I. Bd. II. S. 618 u. 619.

übereinstimmende Anschauung, den Raum zu erklären: das erste geschieht im Materialismus, das zweite im „individualistischen Idealismus". Daher ist die Wissenschaftslehre keines von beiden[1]. Sie erklärt die Erscheinungen weder aus der Materie noch aus dem individuellen Ich, sondern aus dem Wissen als solchem; sie erklärt aus dem Wissen blos Erscheinungen, darunter das individuelle Ich, nicht etwa Dinge an sich. Es ist grundfalsch zu meinen, daß die Wissenschaftslehre aus sich herausgehe und aus dem Wissen etwas anderes als die Erscheinungen ableite, daß sie das Ich zum Schöpfer der Dinge an sich mache und noch dazu das individuelle Ich. „Nicht aus sich selbst herausgehend, etwa abwärts, als Schöpferin eines Seins außer ihr, wie etwa viele die Wissenschaftslehre verstanden haben, als wolle sie die Dinge an sich aus dem Ich erschaffen lassen, welches absurd wäre: sie kann aber auch nicht über sich hinaus, aufwärts mit diesem Prinzip gehen; und selbst Gott, inwiefern er in der Erscheinung ist, ist ihre Sichgestaltung. Durch die Beschränkung auf diese Einheit des Objekts ist die Wissenschaftslehre fest geschlossen und bleibt geschlossen"[2].

3. Die Stufen des Bewußtseins.

Das Wissen beschreibt eine in sich notwendige Entwicklung, ein in sich selbständiges Leben, unter dessen Erscheinungsformen das individuelle Ich gehört. Daher ist das Wissen nicht etwa eine Eigenschaft, der ein Ding als Träger zugrunde liegt, es ist so wenig Eigenschaft des Menschen, als der Raum Eigenschaft des Körpers ist. Wer das Wissen als menschliche Eigenschaft ansieht, verhält sich zur Wissenschaftslehre, wie der, welcher den Raum als körperliche Eigenschaft nimmt, zur Mathematik; jener erkennt die Natur des Wissens ebensowenig wie dieser die des Raumes. Die Entwicklung des Wissens ist die notwendige Reihe der Reflexionen; jede Reflexion ist eine Erhebung über die Tätigkeit, auf welche reflektiert wird; jede dieser Erhebungen ist eine Befreiung des Bewußtseins, eine Entfesselung der Freiheit, die sich auf der niedrigsten Stufe in der größten Gebundenheit findet: „eine fortgehende Erhöhung seines Lebens zu höherer Freiheit". Diese Entwicklung hat ihre bestimmten Gesetze und Tatsachen, die Erkenntnis der Gesetze gibt die Wissenschaftslehre; „eine Darlegung der Tatsachen des Bewußtseins wäre gleichsam eine Naturgeschichte der Entwickelung dieses Lebens," die „von dem niedrigsten Punkte anhebt"[3].

---

[1] Ebendas. S. 623–626. — [2] Tats. d. Bew. (1813). Vortr. XX. S. 565. — [3] Tats. d. Bew. (1810). Abschn. III. S. 687–691.

Die niedrigste Stufe ist die äußere Wahrnehmung, in welcher das Wissen mit seinem Objekte zusammenfällt, in dasselbe aufgeht und es darum als etwas Gegebenes nimmt. Die Reflexion ergreift das Objekt, verwandelt es in ein bloßes Bild und weiß dasselbe als sein Produkt; das Wissen wird Einbildung und befreit sich dadurch von seiner Gebundenheit in der äußeren Wahrnehmung. Die Einbildung ist eine reale Befreiung des geistigen Lebens. Das Objekt der Wahrnehmung sind die Dinge, das der Einbildung die Vorstellungen oder Bilder der Dinge. Auf der niedrigsten Stufe des Bewußtseins gilt der Satz: die Dinge sind. Auf der zweiten gilt der Satz: die Vorstellungen oder Bilder der Dinge sind. Die Reflexion auf dieses Objekt erhebt das Bewußtsein auf eine höhere Stufe, es erfaßt seine eigene vorstellende oder bildende Tätigkeit: so entsteht das Wissen vom Wissen, das freie Bewußtsein, das Ich. Jetzt bleibt das Wahrnehmen und Einbilden nicht mehr sich selbst überlassen, sondern wird von dem freien Bewußtsein gerichtet und regiert. Auf diese Weise bringt das Bewußtsein Wahrnehmung und Einbildung in seine Gewalt, es fixiert die Wahrnehmung und macht sie aufmerksam, es erneuert und reproduziert dieselbe vermöge der Einbildung, es erzeugt eine Vorstellungsreihe, in der jedes Glied durch die vorhergehenden, das gegenwärtige durch die vergangenen bedingt ist und die letzteren durch die Erinnerung gegenwärtig gemacht werden[1].

Das Bewußtsein reflektiert auf seine Vorstellungen und wird ihrer inne: dadurch macht es sein theoretisches Vermögen frei. Es muß auch seiner Freiheit innewerden und sich als freie, auf ein Objekt gerichtete Tätigkeit erfassen. Ohne Widerstand kein Gegenstand für eine freie Tätigkeit; ohne Vorstellung des Widerstandes keine Möglichkeit, sich der eigenen Freiheit bewußt zu werden: daher die Notwendigkeit der Vorstellung einer nicht blos räumlichen, sondern körperlichen, materiellen Welt, einer auf Widerstand leistende, d. h. auf körperliche oder materielle Dinge gerichteten Tätigkeit, daher die Notwendigkeit eigener körperlicher Kraft, also eines körperlichen, leiblichen, individuellen Ich. Das Wissen kann seiner Freiheit nur innewerden als einer gehemmten, eingeschränkten, ausschließenden Sphäre der Wirksamkeit, als eines individuellen Ich, dem andere Individuen seines Gleichen gegenüberstehen. Die Tatsache der unmittelbaren Selbstanschauung (Ich) vervielfältigt sich. Was sich vervielfältigt, ist nicht das Wissen, sondern blos dessen Anschauung; das Wissen bleibt Eines.

[1] Ebendas. Abschn. I. Tats. d. Bew. in Bez. auf d. theor. Verm. Kap. I—VI.

In der Anschauung sind die Individuen getrennt und bilden jedes eine Welt für sich; im Denken, das sich über die Anschauung erhebt und von ihrer Gebundenheit befreit, sind sie Eines und bilden ein Ich, eine Gemeine von Individuen, ein System von Ichen. Die unmittelbare Anschauung und das absolute Denken sind die beiden Grundfaktoren des Bewußtseins. „Ein System von Ichen, ein System von organisierten Leibern dieser, eine Sinnenwelt" sind „drei Hauptstücke der objektiven Weltvorstellung"[1].

Das Wissen ist Eines; seine Erscheinungen sind Entwicklungsformen dieses selbständigen und einigen Lebens. Was das Wissen ist, muß es für sich sein, es muß sich in seiner Lebenseinheit erfassen und seiner selbst als eines ungeteilten einigen Lebens innewerden. Dies geschieht durch Einkehr in sich selbst, diese ist bedingt durch „die absolute Selbstentäußerung des Wissens", d. h. durch jene unmittelbare Selbstanschauung, in der sich das Wissen als vorhandene Welt erscheint. Die Entäußerung ist die Anschauung, die Einkehr ist das Selbstbewußtsein. So ist die letztere durch die Anschauung bedingt und vermittelt; das Bewußtsein, in welchem das Wissen seine Einheit erfaßt, geht durch die Anschauung hindurch; dieser Durchgangspunkt ist die Individualität. Daher ist das Individuum nicht Träger des Wissens, sondern eine Erscheinungsform desselben. Um aus seiner Entäußerung oder Anschauung in sich einzukehren und sich als den einigen Grund und Träger alles Lebens zu erfassen, muß sich das Wissen als individuelles Bewußtsein gleichsam zusammenziehen und konzentrieren. Die Individuen sind die Konzentrationen des einen Lebens, die konzentrierten Lebenserscheinungen des Wissens, in denen das Wissen erst eigentlich lebendig, selbsttätig, praktisch wird; sie bilden veränderliche Freiheitssphären innerhalb der stehenden unveränderlichen Sinnenwelt. In der Sinnenwelt erscheint das Leben als stehendes Objekt, als Substantivum, als «vita»; im Individuum erscheint es als Tätigkeit, als Zeitwort, als «vivere». Die Individuen sind Erscheinungen eines und desselben Lebens; daher besteht zwischen ihnen keine Kluft, sondern Gemeinschaft. Jedes bestimmt seine Wirksamkeit selbst und handelt frei in seinem Gebiet; die Selbstbestimmung des einen bedingt die der anderen und umgekehrt, aber nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch die gegenseitige Anerkennung und das Bewußtsein freier Selbstbestimmung; daher ist die Gemeinschaft (Wechselwirkung) der Individuen kein physischer, sondern ein moralischer Nexus.[2]

---

[1] Ebendas. Abschn. II. Tats. d. Bew. in Bez. auf d. prakt. Verm. Kap. I—VI. — [2] Ebendas. Abschn. III. Vom höheren Vermögen. Kap. I—III. S. 634—655.

In der Sinnenwelt und der Gemeinschaft freier Individuen erscheint demnach das eine Leben, das in sich selbständige und einige Wissen: das Wissen als freies Leben oder als Freiheit. So ist die gesamte Welt, um alles in einem zu sagen, die notwendige Erscheinungsform der Freiheit. Ohne diese Erscheinungsform kann die Freiheit ihrer selbst und das Wissen seiner als absoluter Freiheit nicht innewerden. Nennen wir das Bewußtsein der absoluten Freiheit Sittlichkeit, so ist die Welt die notwendige Bedingung, unter welcher die absolute Freiheit sich selbst erscheint oder sich selbst anschaut. „Daher ist das Eine Leben der Freiheit im Grunde nichts Anderes, denn die Anschauungsform der Sittlichkeit“[1]. Die blos formale Freiheit ist leer, sie ist Mittel des absoluten Zwecks oder des Endzwecks. Der Endzweck ist das Sittengesetz. Ist nun die Freiheit der innerste Lebensgrund der Welt, die ja nichts anderes ist als die Erscheinung der Freiheit, so ist der Endzweck, um dessen willen allein die Freiheit ist, „das absolute Seinsprinzip der Natur“, so sind auch die Individuen Produkte des Endzwecks, d. h. jedes Individuum ist und hat eine bestimmte sittliche Aufgabe, es ist ein Glied in der sittlichen Ordnung der Dinge, in der die Lebensaufgaben selbst eine notwendige Reihenfolge der Generationen und Weltalter bilden. Nur als Glied der sittlichen Weltordnung, nur in der Erfüllung seiner sittlichen Aufgabe ist das Individuum ewig und unzerstörbar gültig. Das Sittengesetz erfüllen, heißt dasselbe wollen. Das Sittengesetz wollen, heißt nichts anderes wollen als dieses Gesetz. Ist der Wille eines mit dem Sittengesetz, so ist er unverrückbar. Nur der unverrückbare Wille ist wirklicher Wille, nur dieser Wille ist festes, unwandelbares Sein. Das Individuum ist ewig nur als Wille, als ein solcher Wille. Unter dem Zwange des Triebes ist das Individuum unfrei; in Übereinstimmung mit dem Sittengesetz ist es auch nicht frei, denn es kann nicht mehr Beliebiges wollen. Wo also bleibt die formale Freiheit? Sie ist im Triebe noch nicht und im sittlichen Willen nicht mehr gegenwärtig, sie ist also nur möglich zwischen beiden, im Übergange oder in der Erhebung vom Triebe zum Sittengesetz. Diese Erhebung ist nur durch Freiheit möglich, diese selbst ist nur das Mittel dazu, das notwendige Mittel. Die Erhebung ist zugleich die Vernichtung der Freiheit, ihre Selbstvernichtung. „Die absolute Freiheit steigert sich durch sich selbst in eigener faktischer Vernichtung zum Willen.“ Das Sittengesetz ist der absolute Zweck, aber der Endzweck ist nicht das Absolute selbst. Wie sich die Welt (Sinnenwelt und Welt

[1] Ebendas. Abschn. III. Kap. III. S. 656 flgd.

der Individuen) zum Endzwecke verhält, so verhält sich dieser zu dem höheren, wahrhaft absoluten Prinzip. Das Sittengesetz war das Prinzip des Lebens, dieses die Erscheinungsform oder Anschaubarkeit des Sittengesetzes. Mithin wird das, wozu das Sittengesetz sich verhält, wie zu ihm Welt und Leben, das Prinzip des Sittengesetzes sein und das letztere die Erscheinungsform oder Äußerung dieses Prinzips. Was also ist das Prinzip des Endzwecks? Was macht sich in ihm anschaulich oder sichtbar[1]?

Das Leben, für sich genommen, ist endloser Wandel, fortwährendes Entstehen und Vergehen, unaufhörliches, absolutes Werden. Das Leben soll gedacht werden, denn es ist Erscheinung des Wissens; das absolute Werden läßt sich nicht denken. Was gedacht werden soll, muß den Charakter der Dauer und Einheit haben. Diesen Charakter hat und gibt nur das Sein. Soll das Leben gedacht werden können, so muß das Werden einen dauernden, wandellosen, ewigen Inhalt haben; es muß im Werden ein unveränderliches Sein geben. Das Sein im Werden ist die Absicht, der Zweck, das unverrückbare Ziel alles Werdens. Nur als Endzweck kann das Sein im Prozeß des absoluten Werdens erscheinen und sichtbar hervortreten: daher ist der Endzweck das Sein in Verbindung mit dem Leben (Werden). In dieser Verbindung allein wird aus dem Sein Endzweck; der Endzweck ist daher die Erscheinung des Seins, wie das Leben die des Endzwecks. Der Endzweck hat seinen Halt im Sein, wie das Leben in ihm. Ohne Sein kein Endzweck, kein Leben. Also muß das Sein als unabhängig und abgesondert vom Werden gedacht werden. In der Verbindung mit ihm ist es Endzweck; von dieser Verbindung frei, ist es nicht Endzweck, sondern „Sein schlechtweg", das absolute Sein oder Gott. Im Endzweck ist Sein und Werden (Leben) verbunden: er ist „das Sein des Lebens", „das Sein der Freiheit", „die Äußerung des Seins im Werden". Nun ist der das Leben durchdringende Enzweck gleich der Sittlichkeit. Daher sagt Fichte: „Sein der Freiheit oder des Lebens, und Sittlichkeit sind durchaus eins"[2].

In dem bloßen Werden gibt es keinen Stillstand, keine Dauer, keine Möglichkeit des Festhaltens und Anschauens. Nur in der Form der Anschauung wird das Sein im Werden gegenständlich und sichtbar. „Das

[1] Ebendas. Kap. IV. Das Sittengesetz als Prinzip des Lebens, und dieses als Anschaubarkeit des ersten. S. 657—679. — Kap. V. Die Anschauung Gottes als Prinzip des Sittengesetzes, oder des Endzwecks, und dieses als Äußerung der ersteren. S. 680 und 681. — [2] Ebendas. S. 681—683.

Grundsein des Lebens ist darum in seiner Form eine Anschauung." Sie ist das in jeder einzelnen Äußerung Bestehende, dieselbe zum Stehen oder Stillstand Bringende, durch die ganze unendliche Reihe wirklich Dauernde. Die unmittelbare Anschauung bedingt und vollendet die Reihe der Reflexionen, sie ist die Grundform des Lebens und Wissens, welche beide Ausdrücke durchaus gleichbedeutend sind. Ihre erste und niedrigste Form ist die Sinnenwelt, ihre letzte und höchste die sittliche Gewißheit: beide unmittelbar einleuchtend und dauernd, zwischen beiden die Reflexionsformen des Wissens, bedingt und getragen von der Anschauung. Das ganze Leben (Wissen) ist demnach Anschauung, Bild, Erscheinung. Es ist Anschauung nur, weil ihm ein Sein innewohnt, das dem Werden Dauer und Einheit gibt. Das Leben ruht in der Anschauung, diese im Sein, das als solches unabhängig von der Anschauung, jenseits alles Werdens absolut in sich ist. Das absolute Sein ist Gott, das Leben darum in seinem eigentlichen Sein „Bild Gottes". „Und so haben wir denn den letzten und vollkommenen Aufschluß erhalten über den Gegenstand unserer Untersuchung: das Leben oder auch das Wissen. Das Wissen ist allerdings nicht ein bloßes Wissen von sich selbst, wodurch es in sich selbst zerginge und zu nichts würde, ohne alle Dauer und Anhalt; sondern es ist ein Wissen von einem Sein, nämlich von dem einen Sein, das da wahrhaft ist, von Gott; keineswegs aber von einem Sein außer Gott, dergleichen außer dem Sein des Wissens selbst, oder der Anschauung Gottes durchaus nicht möglich ist, und die Annahme eines solchen reiner und klarer Unsinn. Nun kommt dieser einzig mögliche Gegenstand des Wissens im wirklichen Wissen niemals rein vor, sondern immer gebrochen an insgesamt notwendige, und in dieser Notwendigkeit nachzuweisende Formen des Wissens. Die Nachweisung der Notwendigkeit dieser Formen ist eben die Philosophie oder die Wissenschaftslehre"[1].

II. Die neue Staatslehre.

1. Die Voraussetzungen und das Vorbild.

Die Tatsachen des Bewußtseins verhalten sich zur Wissenschaftslehre wie die Naturgeschichte zur Naturlehre. Vergleichen wir die Tatsachen des Bewußtseins mit der (gleichzeitigen) „Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse", so erhellt die durchgängige Übereinstimmung beider.

[1] Ebendas. S. 683—685.

Es bleibt noch übrig, die neue Entwicklungsform des Fichteschen Systems auf dem Gebiete der Anwendung, d. h. in einer Darstellung kennen zu lernen, die sich zur Wissenschaftslehre verhält wie die angewandte Mathematik zur reinen, oder wie die praktische Naturwissenschaft zur theoretischen. Diese Darstellung findet sich in den Vorlesungen über „die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche" aus dem Sommer 1813. Sie wurden sieben Jahre später aus dem Nachlasse des Philosophen veröffentlicht. Schon in jenen früheren Vorträgen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters und das Wesen des Gelehrten, in der Anweisung zum seligen Leben und den Reden an die deutsche Nation erschien die vollendete Wissenschaftslehre im Lichte der Anwendung; daher die Staatslehre vom Jahr 1813 mit diesen Vorträgen in allen wichtigen Punkten völlig übereinstimmt: in der Lehre vom Urvolk und Urstaat, von dem zu errichtenden Vernunftreiche, von der Bedeutung des Gelehrten als des sittlichen Weltbildners und Regenten, von der Notwendigkeit und dem Zwecke der Nationalerziehung, von dem Einklange zwischen dem christlichen Gottesglauben und der Vernunftwissenschaft oder der Wissenschaftslehre.

Die Voraussetzungen, auf die sich „die Staatslehre" ausdrücklich gründet, sind in der „Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse" entwickelt worden und bilden deren Summe. „Nur Gott ist. Außer ihm nur seine Erscheinung. — In der Erscheinung nun das einzige wahrhaft Reale die Freiheit, — in ihrer absoluten Form, im Bewußtsein; also als eine Welt freier Individuen (Iche), Freiheit von Ichen. Diese und ihre Freiheitsprodukte das wahrhaft Reale. — An diese Freiheit nun ist ein Gesetz gerichtet, ein Reich von Zwecken, — das Sittengesetz. — Dieses darum und sein Inhalt die einzig realen Objekte. Die Sphäre der Wirksamkeit für sie die — Sinnenwelt: diese nichts denn das; in ihr keine positive Kraft des Widerstandes oder des Antriebes. Wer diese Antriebe gelten läßt, oder diesem Widerstande weicht, ist unfrei, nichtig. Nur durch die Freiheit ist er Glied der wahren Welt, ist er durchgebrochen zum Sein"[1].

Die Philosophie kann weder Dualismus noch Materialismus (Naturphilosophie) sein: nicht Dualismus, sondern Einheitslehre; nicht Materialismus, sondern Erkenntnis- und Freiheitslehre. Die Freiheit

[1] Die Staatslehre oder das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche. Abschn. II. Voraussetzungen. S. W. Abt. II. Bd. II. S. 431.

Bild des absoluten Seins, die Welt Bild oder Erscheinung der Freiheit (des Wissens): in dieser Grundanschauung ruht die Philosophie. Die Freiheit ist entweder ursprünglich und schöpferisch, oder sie ist überhaupt nicht; sie ist Prinzip, alles andere ihr „Prinzipiat". Freiheit heißt „Prinzipsein". Gilt die Natur als Erstes oder auch nur als etwas Ansichseiendes, so ist die Freiheit unmöglich, daher gibt es unter dem Gesichtpunkte der Naturphilosophie keine Freiheit. Wer die letztere bejaht, muß sie als absolut schöpferisches Prinzip, den Willen als einzig möglichen Schöpfer der Natur nehmen: er schafft nicht eine gegebene, seiende, sondern eine sein sollende Welt, das Vorbild der wahren. Dieses Vorbild ist die erleuchtende und zielsetzende Richtschnur des Lebens; daher die Philosophie als Freiheitslehre zugleich gestaltend und leitend das Leben selbst ergreift. Als Leiterin des Lebens ist die Freiheitslehre praktische oder angewandte Philosophie[1].

2. Das Vernunftreich.

Die Freiheit erscheint in einer Welt (Gemeine) bewußter Individuen, deren gemeinschaftliche Sphäre der Wirksamkeit die Sinnenwelt ist; jedes dieser Individuen ist unbedingt frei, die Geltung und Erhaltung der individuellen Freiheit darum ein notwendiges Gesetz: das Rechtsgesetz gegenüber den Hemmungen und Störungen, welche die Freiheit des einen Individuums durch die der anderen erleidet. Solche Störungen können sein, aber sie dürfen und sollen nicht sein; sie nötigen das Rechtsgesetz, die Form des Zwangsgesetzes anzunehmen, dieses vernichtet die geschehene Freiheitsverletzung durch die Strafe, es verhütet die begehrte durch die Furcht vor der Strafe, also durch einen Naturtrieb, und herrscht darum wie ein Naturgesetz. Die Rechtsanstalt ist zugleich Zwangsanstalt. Daß eine Rechtsanstalt errichtet werde, fordert das Vernunftgesetz. Daß sie zugleich als Zwangsanstalt auftritt, gebietet die Not; daher ist die Rechtsverfassung, in welcher der Zwang herrscht, noch eine Notverfassung. Die vorhandenen Rechtsverfassungen sind solche Notverfassungen, sie herrschen nicht allein durch das Vernunftgesetz, sondern mit Hilfe des Naturgesetzes; sie sind daher noch kein wahrhaftes Vernunftreich. Die Rechtsanstalt soll ein Vernunftreich sein. Sie wird es, indem sie den Charakter der Notverfassung und Zwangsanstalt ablegt: dies ist die zu lösende Aufgabe. Es ist im Rechtsgesetz eine Forderung enthalten, die noch nicht erfüllt ist, ein Bestandteil, der noch nicht zur Geltung gekommen[2].

[1] Ebendas. Abschn. I. Allg. Einl. S. 369—389. — [2] Ebendas. Abschn. I. S. 389—400. Abschn. III. Von der Errichtung des Vernunftreiches. S. 432 u. 433.

Rechtsgesetz ist Freiheitsgesetz. Ein Freiheitsgesetz, welches zwingt, enthält einen offenbaren Widerspruch. Das Rechtsgesetz fordert die unbedingte Geltung der individuellen Freiheit; der Zwang, den es ausübt, ist das direkte Gegenteil derselben. Also ist es der Zwang, der aufhören soll. So lange er unentbehrlich ist, herrscht die Notverfassung. Wenn er aufgehört hat nötig zu sein, ist an die Stelle der Notverfassung das Vernunftreich getreten. Also ist die Aufgabe, den Zwang entbehrlich zu machen. Er ist entbehrlich, sobald statt der Naturtriebe kein anderes Motiv die menschlichen Handlungen bestimmt als die Vernunfteinsicht. Demnach besteht die Lösung der Aufgabe darin, daß diese Einsicht ausgebildet und entwickelt wird. Dies geschieht durch Belehrung und Erziehung. Daher wird die Rechtsanstalt zugleich Erziehungsanstalt sein müssen, weil sie nur dadurch die Bedingung in sich aufnimmt, wodurch der Zwang allmählich entbehrlich gemacht werden und das Vernunftreich zur Ausbildung kommen kann; und zwar wird mit der Rechtsanstalt die Erziehungsanstalt zugleich müssen errichtet werden, weil sonst ein Zwang ausgeübt wird ohne die Absicht, ihn entbehrlich zu machen, ein Zwang, der sich zur Freiheit nicht fördernd, sondern vernichtend verhält. Im Reiche der Freiheit, innerhalb dessen die Rechtsverfassung liegt, kann überhaupt der Zwang keine andere Geltung beanspruchen als eine vorläufige: er gilt, bis die Vernunfteinsicht ihn entbehrlich macht. Darum ist auch nur derjenige Zwang rechtmäßig, welcher vor der Vernunfteinsicht sich rechtfertigen läßt, von dem der entwickelte Verstand einsieht, daß er nötig war, weil ohne ihn der Rechtszustand und die Ausbildung der Freiheit unmöglich gewesen wäre. Aller Zwang darf nur um der Freiheit willen stattfinden. Nur wer die Zwecke und Forderungen der Freiheit einsieht, darf den Zwang ausüben; nur wer diese Einsicht nicht oder noch nicht hat, erleidet den Zwang. Daraus erhellt, was zur Rechtmäßigkeit des Zwanges gehört: es ist nicht genug, daß er gerechtfertigt werden kann; er muß auch gerechtfertigt sein wollen, d. h. er muß alles tun, um in denen, die er beherrscht, die Vernunft, die ihn rechtfertigt und entbehrlich macht, zu erzeugen; er muß mit dieser Absicht geschehen und darum von vornherein mit der Belehrung verbunden sein, die zu jenem Ziele hinführt. Die Zwangsanstalt ist nur dann eine Rechtsanstalt, wenn sie zugleich Erziehungsanstalt ist.

Das Recht zum Zwange gründet sich daher auf das Vermögen und den Willen, ihn zu verantworten. Nur wer beides hat und imstande ist, die ganze moralische und rechtliche Verantwortlichkeit des Zwanges auf sich zu nehmen, darf Zwingherr oder Herrscher sein. Er muß die Forde-

rungen und Zwecke der menschlichen Freiheit mit der höchsten Klarheit durchschauen und diese Einsicht vor den anderen voraushaben. Nur der höchste menschliche Verstand berechtigt zum Herrschen. Die Aufgaben der menschlichen Freiheit sind nach Zeiten und Völkern verschieden; daher ist es der höchste menschliche Verstand einer Zeit und eines Volkes, dem zu herrschen gebührt, weil er allein den Zwang, den er ausübt, rechtfertigen kann und will: er sieht das Ziel voraus, wonach die menschlichen Kräfte ringen; er unterscheidet mit heller Einsicht das nähere und fernere Ziel und durchschaut so die jedesmalige Bestimmung des Menschengeschlechts; er steht auf dem Standpunkt, wohin die anderen erst kommen sollen; daher kann er allein sie führen. Die Menschheit würde ihr Ziel verfehlen, wenn sie es nur blind erreichte; sie muß die Notwendigkeit desselben einsehen; daher soll die Führung zugleich Belehrung und Erziehung sein, sonst wäre sie die Führung einer Heerde, nicht freier Individuen. Nur wer die Menschheit erziehen kann, darf sie beherrschen, bis das Ziel der Erziehung erreicht ist. So ist die Freiheitsgeschichte (Weltgeschichte) eine fortschreitende Erziehung des Menschengeschlechts, deren Ziel der vollkommene Rechtszustand oder das Vernunftreich ist, worin der letzte Rest der Zwangsanstalt ausgetilgt worden. Ohne Erziehung ist die Geschichte nicht möglich. Aus dem erzogenen Geschlecht wird ein erziehendes. Wie aber beginnt die Erziehung? Welches ist das erste erziehende Geschlecht? Es muß eine Urerziehung geben, sonst kann die Geschichte, die Erziehung, die Lösung der Aufgabe, um die es sich handelt, keinen Anfang nehmen, also überhaupt nicht stattfinden[1].

3. Das Urvolk und die Geschichte. Die alte und neue Welt.

Die Erziehung fordert einen ersten Ausgangspunkt, einen Ursprung, der keine erziehenden Bedingungen voraussetzt, ein erziehendes Urgeschlecht, welches von Natur im Besitze der Früchte ist, die in allen folgenden Geschlechtern erst die Erziehung reift und hervorbringt. Dieses Geschlecht ist unmittelbar „sittlicher Natur". In ihm sind die sittlichen Einrichtungen ursprünglich gegeben, Staat, Familie, Ehe: es ist ein Urvolk, ein Normalvolk, das Vorbild der menschlichen Entwicklung. So muß es sein, denn sonst wäre die Erziehung ein endloser Regreß, der sich in nichts auflöst. Dies ist unmöglich. Das Bild Gottes kann nicht dem Untergange und dem Zufall preisgegeben sein. „Gott ist", „er probiert nicht"[3]. Das

[1] Ebendas. Abschn. III. S. 436—470. — Ebendas. S. 471.

Urvolk bedarf keiner Erziehung; es ist, was die übrige Menschheit durch Erziehung werden soll. Die Erziehung geht von dem Urvolk aus; ihr Gegenstand ist ein zweites der Erziehung bedürftiges Urgeschlecht ohne ursprüngliche sittliche Einrichtungen. Die Vereinigung dieser beiden Urgeschlechter gibt den Anfangspunkt der sittlichen Entwicklung, der Erziehung des Menschengeschlechts, der Geschichte. Die Glieder des sittlichen Urvolks gründen, sei es durch Kolonisation oder durch Eroberung, in dem zweiten Urgeschlechte der bloßen Naturvölker die sittlichen Einrichtungen, den Rechtszustand und Staat; sie geben das sittliche Gesetz, sie offenbaren es als göttlichen Willen: sie herrschen, die anderen werden beherrscht. Ihre Herrschaft gilt unbedingt. Was in ihnen Naturglaube war, wird in dem beherrschten Geschlecht „Autoritätsglaube". Auf diese Autorität ursprünglicher, unmittelbar göttlicher Abkunft gründet sich die Staatsordnung und, wie es hier nicht anders sein kann, die bürgerliche Rechtsungleichheit. Der Staat gilt als absolute göttliche Anordnung, der einzelne ist ihm unbedingt hingegeben und untergeordnet. Die Staatsmächte sind göttliche Autoritäten, der religiöse Glaube gestaltet sich mythologisch und polytheistisch: dies ist der sittliche Typus der alten Welt, am reichsten entwickelt in den griechischen Staaten, am deutlichsten und reinsten dargestellt in dem am meisten aristokratischen und religiösen Staate des griechischen Altertums, in Sparta.

Die menschliche Einsicht soll frei werden. Dahin zielt die Entwicklung. Der Verstand erhebt sich gegen den Autoritätsglauben, erschüttert ihn auf allen Gebieten und untergräbt damit das eigentliche Prinzip des Altertums in seiner Wurzel: diese Epoche, die den Beginn einer neuen Zeit bedeutet, macht Sokrates.

Der Fortgang von dem Autoritätsglauben zum Verstandesprinzip ist zugleich der Fortgang von der bürgerlichen Rechtsungleichheit zur Gleichheit, vom aristokratischen Staat zum demokratischen, von dem Autoritätsstaat, der in seiner Wurzel theokratisch ist, zur konstitutionellen Rechtsordnung. In dem Streit der Patrizier und Plebejer um die bürgerliche Rechtsgleichheit entwickelt sich dieser Fortgang in der römischen Welt. Die vollkommene Befreiung der individuellen Einsicht ist der Untergang des antiken Staats. Die Sorge für das persönliche Wohl und die persönliche Bildung wird zum Hauptinteresse, und der Staat gilt nur als Bedingung, um dieses Interesse so behaglich als möglich zu befriedigen, als „das Gehege, innerhalb dessen wir sicher sind". Mit dem Eigennutz und dem Triebe nach individuellem Wohlsein steigt der Luxus, die Ver-

achtung der Götter, die Gleichgültigkeit gegen den Staat, das Regieren selbst inkommodiert, und man läßt sich gern den Herrscher geben, am liebsten einen erblichen, um in Ruhe leben und genießen zu können. Was sich über den gemeinen Eigennutz erhebt und dem Staate zuwendet, ist nicht mehr der einfache Patriotismus, das Erfülltsein von gemeinnützigen und öffentlichen Zwecken, sondern persönlicher Ehrgeiz, Liebe zum Ruhm, Selbstgefühl hervorragender Kraft, nicht Religiosität, sondern „Genialität"; es sind die Kränze des Miltiades, die den Themistokles nicht schlafen lassen[1].

Die alte Welt ging von der bürgerlichen Rechtsungleichheit aus und mit der entwickelten bürgerlichen Rechtsgleichheit zugrunde. Innerhalb ihrer Anschauungsweise blieb die Gleichheit durch das Bürgertum bedingt. Daß der Mensch als solcher frei und in dieser Freiheit die absolute Gleichheit der Menschen begründet sei: diese Einsicht blieb dem Altertum verborgen. Das Christentum offenbart sie und legt damit die Grundlage der neuen Welt: das Reich der Freiheit als Reich Gottes, als Aufgabe und Ziel der Menschheit; das Gesetz dieses Reiches ist unabhängig von aller individuellen Willkür, von jeder persönlichen Autorität, es ist die ewige Wahrheit selbst, mit welcher die Verstandeseinsicht, je tiefer sie dringt, um so gründlicher übereinstimmt. Daher ist hier im Prinzip der Sache kein Widerstreit zwischen Autoritätsglauben und Verstandeseinsicht. Alle echte „Sokratik" und Philosophie ist die Durchdringung und Bejahung dieses Glaubens.

Die christliche Lehre, richtig verstanden, ist absolut wahr und absolut neu. Das wahrhaft Wirkliche ist die rein geistige, übersinnliche Welt, das Himmelreich, der ewige Wille Gottes; der Mensch ist ewig, wenn er diesen Willen tut, er tut ihn, wenn er dem eigenen Willen gänzlich abstirbt, nicht durch den äußeren Tod, sondern durch die innere Wiedergeburt. Es gibt nur diese *eine* Heilsordnung: Selbstvernichtung und Selbstverleugnung. Alles außer Gott ist nichtig. Der Glaube an ein selbständiges Sein außer Gott ist antichristlich und heidnisch; aller Glaube an äußere Wunder und Zeichen, an äußere Entsündigung und Erwählung ist tot und in seiner Wurzel heidnisch. Ein solcher Glaube als Bedingung oder Bestandteil der christlichen Seligkeitslehre ist christliche Beschneidung. Zu diesem Glauben ver-

[1] Ebendas. S. 497–520. Vgl. Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Vorl. X—XII. S. oben Kap. V dieses Buches. S. 578 flgd.

hält sich die wahre Einsicht, wie Paulus zu den Juden und Luther zu den Papisten.

Die Menschheit soll sich mit eigener Freiheit zu einem Reiche Gottes erbauen, in dem alle menschliche Freiheit aufgegeben und hingegeben ist an ihn. Dazu bedarf sie eines Vorbildes, das sich zur neuen Welt ähnlich verhält wie das Urvolk zur alten, eines Bildes dieser Bestimmung des sich Ertötens und Hingebens, in welchem vorbildlich und darum ursprünglich verwirklicht ist, was die Menschheit verwirklichen soll. Dieses Vorbild muß daher eine wirkliche Person sein, deren Selbstbewußtsein unmittelbar und vollkommen mit ihrem göttlichen Beruf zusammenfällt, deren Wille, wie er aufging, gefangen war im höheren Willen, die durch ihr Sein war, wie sie alle machen wollte: diese Person ist Jesus, er zuerst, er allein und einzig. Das einzige Mittel der Seligkeit ist „der Tod der Selbstheit", der Tod mit Jesus, die Wiedergeburt. Er ist unmittelbar und von Natur, was die Menschen aus eigener Freiheit nach seinem Vorbilde werden sollen: er ist „der geborene Sohn Gottes", seine geschichtliche Erscheinung daher eine ewig gültige historische Wahrheit. Aber der bloße Geschichtsglaube an ihn trägt zur Seligkeit nichts bei. Den Weg zur Seligkeit muß man gehen. Die Geschichte, wie dieser Weg entdeckt und geebnet worden, hilft nicht zum Gehen.

Auf die Tatsache der geschichtlichen Erscheinung Jesu als des eingeborenen Sohnes Gottes gründet sich der christliche Geschichtsglaube. Der geschichtliche Satz wird um seiner ewigen Geltung willen in ein System metaphysischer Sätze verwandelt, in die Lehre von der Gottmenschheit Jesu, der Dreieinigkeit Gottes, der Notwendigkeit der Rechtfertigung, Versöhnung, Entsündigung der (von Gott ausgeschlossenen und außerhalb seiner befindlichen) Menschheit. So bekommt das Christentum einen historisch dogmatischen Lehrinhalt, in dem sich die ewige Wahrheit des christlichen Glaubens mit heidnischen und widerstreitenden Vorstellungsweisen mischt. Nun entsteht die Aufgabe, die ewige Wahrheit von jener Vermischung zu reinigen, mit der klarsten Einsicht zu durchdringen und von allem Magischen zu befreien, denn alles Magische in der Religion ist heidnischen Ursprungs. Diese Einsicht ist das Ziel des wahrhaft christlichen Lebens und die echte Erfüllung der Weissagungen Jesu. Er hat verkündet, daß nach ihm der heilige Geist kommen wird und durch diesen das Reich Gottes auf Erden, die Vollendung seines Werkes. Der heilige Geist ist in der göttlichen Anlage des Menschen für die übersinnliche Welt gegründet, in dem natürlichen Licht, welches uns unsere göttliche Bestimmung,

Gott selbst und in der Person Jesu den geborenen Sohn Gottes erleuchtet, auf diese Weise ihn bezeugt und uns dadurch in alle Wahrheit leitet. Dieser heilige Geist ist die in den Kern des menschlichen und alles Lebens eingedrungene, von dem historischen Glauben unabhängige, aber den ewigen Inhalt desselben bestätigende Einsicht.

Das Christentum ist nicht bloß Lehre, sondern Prinzip einer Weltverfassung, Gründung eines Reiches, des Reiches Gottes, welches eines ist mit dem Vernunftreiche, mit dem klar begriffenen und freudig erfüllten Gesetze des Christentums. In diesem Reiche herrscht nur das Gewissen und kein Zwang mehr, es ist die Auflösung des Staates als einer Zwangsanstalt. Das Reich kann nur kommen und der Zwang nur durch eine des Zieles klar bewußte, zur Kunst der Menschenbildung entwickelte fortdauernde Erziehung entbehrlich gemacht werden; diese ist ein unentbehrlicher Bestandteil des Reiches, der Zwang dagegen nicht bloß zu entbehren, sondern auszutilgen. „Das von der Vernunft geforderte Reich des Rechts, und das vom Christentume verheißene Reich des Himmels auf der Erde, ist Eins und dasselbe." Es kann nicht fehlen, daß zuletzt „das ganze Menschengeschlecht auf der Erde umfaßt werde durch einen einzigen innig verbündeten christlichen Staat."

Darin besteht das Ziel der Zeiten, welches der Gang der Geschichte anzeigt. Das Werk des Altertums war der absolute Staat, das historische Christentum forderte die absolute Kirche, der Übergang geschah durch die Unterwerfung des Staats, der freiwillig den Primat der Kirche anerkannte und sich ihm fügte: durch den germanischen Staat. Unter der Herrschaft der Kirche wird der Staat entgöttert und zu einer rein menschlichen Einrichtung, zu einem Werke des weltklugen Verstandes gemacht. Die Entgötterung des Staates ist zugleich eine Freigebung des Verstandes. Der Glaube an die Staatsgötter ist vernichtet. Unabhängig von diesem Glauben erneuern sich die Altertumsstudien. Jetzt wird der Widerstreit der heidnischen Vorstellungsweise mit der christlichen erkannt: gegen die vorhandene Vermischung beider erhebt sich die Glaubensreformation, welche die christliche Lehre von den historischen Satzungen und Traditionen freimacht und auf die schriftlichen Urkunden als letzte Quelle zurückführt. Aber diese Urkunden sind selbst traditionell bedingt und bedürfen einer Auslegung und Erklärung, die endgültig bei keiner anderen Macht gefunden werden kann als in der wissenschaftlichen und philosophischen Einsicht. So ist die Befreiung der Philosophie selbst die Frucht und das Werk der kirchlich geleiteten Geschichte. Die in

ihrer freiesten und tiefsten Einsicht mit dem ewigen Inhalt des Christentums einverstandene Wissenschaft ist die reifste Frucht der Philosophie, die Entdeckung Kants und der Wissenschaftslehre, welche letztere zugleich das Ziel, die Aufgabe und Kunst der Erziehung als die neue Richtschnur der Zeiten erkannt hat. Auch die christlichen Staaten treiben nach diesem Ziel. Ihre Vielheit erzeugt den Wetteifer und dieser überall das Streben nach Machtentwicklung, die ihre größten Hindernisse in der Unbildung und dem Unverstande der Bürger, in den Privilegien der Geburt und des Besitzes findet. So fordert das Staatsinteresse selbst die Einführung der bürgerlichen Rechtsgleichheit, die Verbesserung des Schulwesens, die Reform der allgemeinen Volkserziehung. Auf diesem Wege reift notwendig in allmählichem Fortschritt ein sittlicher Zustand, worin Einsicht und Bildung den Schulzwang, friedlicher Völkerverkehr den Krieg und Kriegszwang aufhören machen, so daß zuletzt die hergebrachte Zwangsregierung nichts mehr zu tun findet. Alle geschichtlich wirksamen Faktoren ebnen die Bahn nach dem Ziele, welches die Wissenschaftslehre erkennt, und worauf sie mit aller Besonnenheit und Kunst die Erziehung des Menschengeschlechtes richtet. In demselben Maße, als die Rechtsanstalt Erziehungsstaat wird, hört sie auf, Zwangsanstalt zu sein, und nähert sich dem Vernunftreiche. Dies ist der Grundgedanke der neuen Staatslehre, die darin mit den Reden an die deutsche Nation und den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters völlig übereinstimmt[1].

Dreizehntes Kapitel.

Charakteristik und Kritik der Lehre Fichtes.[2]

I. Die Einheit in den Grundzügen des Systems.

1. Der Ursprung und Charakter der Wissenschaftslehre.

In unserer entwicklungsgeschichtlichen Darstellung der Fichteschen Lehre haben wir die Grundzüge derselben entstehen sehen und jeden dieser Züge an seinem Orte hervorgehoben und deutlich zu machen gesucht. Jetzt,

[1] Staatslehre usf. (1813). Abschn. III. S. 520—600. Vgl. Grundzüge des gegenwärt. Zeitalters. Vorl. XIII—XIV. Reden an die deutsche Nation. VI—VII. X. Vgl. Kap. V dieses Buches. S. 583—586. VII. S. 618—621. VIII. S. 639—641. — [2] Zu vergl. meinen Aufsatz „Fichte“ in der Allgem. Deutschen Biographie. Bd. VI. S. 761—771. (Jetzt auch in den „Philosophischen Schriften“, S. 331—337.)

am Schlusse unseres Werkes, fassen wir alle in der Kürze zusammen, um dem Leser das Bild des Ganzen zu vergegenwärtigen.

Fichtes Aufgabe und Thema folgten aus der Lehre Kants. Was dieser, indem er die Tatsache der Erkenntnis in ihre Bedingungen auflöste, induktiv gefunden hatte, sollte jetzt auf dem Wege der Deduktion hergeleitet und die Vernunftkritik in ein System von durchgängiger Einheit verwandelt werden. Die Vernunftvermögen, die in der Tatsache der Erkenntnis als ihrem gemeinsamen Produkte vereinigt sind, sollten aus einem gemeinsamen Vernunftprinzip als dessen notwendige Folgen oder Entwicklungsformen hervorgehen. Diese Begründung war die Aufgabe, die schon in der Kantischen Lehre angelegt war und in der Fortbildung derselben die Versuche, welche von Reinhold, Maimon, Beck gemacht wurden, beherrschte. Fichte ergriff diese Aufgabe in ihrem vollen Umfange und führte ihre Lösung nicht blos weiter, sondern bis zu einem so folgerichtigen und entschiedenen Ziele, daß innerhalb der eingeschlagenen Bahn, die freilich nicht die einzige war, die aus der Vernunftkritik hervorging, seine Lehre eine unwiderrufliche Epoche gemacht hat[1].

Das Thema dieser Lehre war die Entstehung und Entwicklung des Bewußtseins, des Wissens, des Geistes. Darum nannte Fichte seinen Standpunkt, den er mit dem Geiste der Kantischen Philosophie zunächst völlig identifizierte, Wissenschaftslehre. Nun besteht alle Entwicklung des Geistes darin, daß derselbe, was er ist und tut, auch einsieht und durchdringt: er verwandelt seinen Zustand in seinen Gegenstand und erhebt sich dadurch von einer niederen Stufe seines Handelns auf eine höhere. In einer solchen fortschreitenden Erhebung besteht das geistige Entwicklungsgesetz: es gilt vom Einzelnen wie vom Ganzen, von den geistigen Lebensstufen des Individuums wie von den Kulturstufen der Menschheit, von den Lebensaltern wie von den Weltaltern.

Dieses Entwicklungsgesetz hat Fichte wie keiner vor ihm erleuchtet und festgestellt; die Begründung und Durchführung desselben bildet den Inhalt seiner ganzen Lehre, welche in diesem Punkte, der die Hauptsache ausmacht, sich stets gleich geblieben ist. Das Entwicklungsgesetz selbst ist höchst einfach. Um sein eigenes Sein und Handeln zu erkennen, muß man auf das eigene Tun reflektieren. Das Entwicklungsgesetz ist daher gleich dem Reflexionsgesetz: dieses ist in einer Tätigkeit begründet, die sich selbst zum Gegenstande hat, also auf sich selbst zurückgeht und den Faktor

[1] Vgl. d. Werk. Bd. V (5. Aufl.) S. 624—630.

bildet, wodurch allein ein Subjekt zustande kommt, für welches jeder seiner Zustände Gegenstand wird, d. h. ein Subjekt, das sich objektiviert oder in dem, was es ist und tut, auch für sich sein will. Ein solches Subjekt, welches sich selbst einleuchtet, ist allein das Selbstbewußtsein oder Ich: daher ist das Ich oder die ursprüngliche Tathandlung, wodurch es entsteht, das Prinzip der Fichteschen Wissenschaftslehre[1].

Was das Ich ist oder tut, muß auch für dasselbe sein, es muß sich selbst gleichkommen, d. h. es muß auf seine Tätigkeit reflektieren und diese Reflexion steigern, bis es sich selbst vollkommen einsieht. Daher kann jenes Entwicklungs- oder Reflexionsgesetz auch in der Formel: „Ich = Ich" ausgedrückt werden. Diese Formel enthält eine Reihe notwendiger Handlungen oder Entwicklungsstufen, die auszurechnen die Aufgabe, gleichsam das ABC der Wissenschaftslehre ausmacht. Die Grundfrage heißt: welche Handlungen gehören zum Ich oder sind zu demselben notwendig? Welches sind die Handlungen, ohne welche das Ich, das Selbstbewußtsein in seinem vollen Umfange nicht zustande kommen kann? Was Kant in Beziehung auf die Tatsache der Erfahrung fragt und beweist, genau dasselbe fragt und beweist Fichte in Beziehung auf die Tathandlungen, die das Selbstbewußtsein oder Ich ausmachen und die Tatsache der Erfahrung (des empirischen Bewußtseins) erzeugen[2].

Es ist leicht zu sehen, daß eine Tätigkeit, die auf sich selbst reflektiert, in einer notwendigen Entgegensetzung besteht und die Auflösung dieses in ihr enthaltenen Gegensatzes zur Aufgabe hat. Demgemäß muß die Wissenschaftslehre, indem sie die Handlungen des Ich darstellt, ihre Methode einrichten, deren fortbeständiges Schema daher in den Formen der Setzung, Entgegensetzung und Vereinigung (Thesis, Antithesis und Synthesis) besteht. Es ist damit nichts anderes ausgedrückt als die Grundform aller Selbstentwicklung: das Gesetz der Entwicklung ist der Inhalt, die Methode der Entwicklung die Form der Fichteschen Philosophie[3].

Aus diesen einleuchtenden Grundzügen, die den Typus unserer Philosophie bestimmen und nur selten richtig gewürdigt werden, läßt sich die Bedeutung Fichtes und seiner Lehre erkennen. Die gewöhnliche Auffassung und Darstellung treibt sich in dem „Ich und Nicht-Ich" herum, ohne zu wissen, was diese Worte bedeuten. Das Ich ist und umfaßt die ganze Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins, die Wissenschaftslehre ist

[1] S. oben Buch III. Kap. III. S. 313–318. [2] Ebendas. S. 318 flgd.
[3] Ebendas. S. 320 flgd. S. 328 flgd.

deren Darstellung oder Abbild; sie will und soll sich zu ihrem Objekt verhalten wie der Historiograph zur Historie. Wenn das Ich, was es ist und tut, mit einem Male durchschauen und sich erleuchten könnte, so wäre alles mit einem Schlage klar, und es gäbe keine Entwicklung. Aber in einer unserer Tätigkeiten begriffen und von derselben erfüllt, können wir nicht zugleich auf dieselbe reflektieren: darum zerlegt sich das Ich in eine Reihe von Entwicklungsstufen. Auf der höheren wird in das Bewußtsein erhoben oder intelligiert, was auf der niederen reflexionslos geschah oder produziert wurde. Gerade darin besteht eine der wichtigsten und originellsten Einsichten der Ficheschen Philosophie: die bewußtlose Produktion oder das Unbewußte gehört zum Ich. Kein Ich ohne Entwicklung, keine Entwicklung ohne bewußtlose Produktion: diese ist, in ihrem ganzen Umfange genommen, Natur, sie ist im Unterschiede vom Ich als Selbstbewußtsein Nicht-Ich. Die Natur gehört in die Entwicklung des Geistes als eine notwendige Stufe, sie bildet einen Teil oder eine Periode dieser Entwicklung: sie ist das werdende Ich, der bewußtlose Geist, die Produktion der Intelligenz. Jetzt sieht jedermann, was es in der Wissenschaftslehre mit der Setzung des Nicht-Ich, mit dem „Nicht-Ich im Ich", mit dem teilbaren Ich und Nicht-Ich für eine Bewandtnis hat. Diese Teilbarkeit ist nichts anderes als die Entwicklungsbedürftigkeit und Entwicklungsfähigkeit des Geistes, der aus der Natur als seiner eigenen bewußtlosen Tätigkeit hervorgeht. Das Ich ist teilbar: d. h. es zerlegt sich in Stufen. Eine Reihe dieser Stufen besteht in dem Reiche der Natur, im Nicht-Ich, d. h. in der objektiven Welt, die das selbstbewußte Ich sich gegenüberstellt oder von sich unterscheidet. Was außer dem Bewußtsein (Ich) ist, ist das Unbewußte, das als solches notwendig zum Bewußtsein gehört. Daher gibt es nichts vom Ich Unabhängiges. In diesem Sinne gilt der Satz: „Das Ich ist Alles"[1].

Fichtes Grundthema zerlegt sich in vier Hauptfragen, die in ihrer Reihenfolge zugleich die Entwicklungsgeschichte unseres Philosophen selbst bezeichnen. Denn er beginnt nicht mit einem fertigen System, sondern seine Lehre entwickelt sich mit ihm selbst, indem sie eine immer tiefere Begründung fordert. Alle Veränderung, die sie erfährt, ist zunehmende Vertiefung. Jene Hauptfragen sind: 1. Worin bestehen die ursprünglichen Handlungen, welche das Wesen des Ich ausmachen? 2. Worin besteht die Entwicklung des vorstellenden oder theoretischen Ich? 3. Worin

[1] Ebendas. S. 322–326, S. 334 flgd., S. 345—347, S. 367.

besteht die Triebfeder dieser ganzen Entwicklung? 4. Wie vollendet sich dieselbe?

Die erste Frage wird gelöst in der „Grundlegung der gesamten Wissenschaftslehre", die zweite in der „theoretischen", die dritte in der „praktischen Wissenschaftslehre", auf welche sich die Rechts- und die Sittenlehre gründen, die vierte in der Religionslehre. Der Grundcharakter des Systems erleuchtet sich am hellsten in der Lösung der dritten Frage. Was den Entwicklungsgang des Ich treibt, begründet ihn auch. Der Trieb zur Entwicklung, der die Reflexion steigert, die Vorstellung erhöht und von jeder erreichten und gegebenen Stufe losreißt, bis das volle Selbstbewußtsein und mit ihm die Geistesfreiheit zum Siege gelangt: dieser Grundtrieb ist das unendliche Streben, das praktische Ich oder der Wille. Daher bildet das praktische Ich den Grund des theoretischen, die sittliche Welt das eigentliche Element der Fichteschen Philosophie und die Sittenlehre das Hauptgebäude des ganzen Systems. Fragt man nach dem Endziel des Strebens, so kann dieses nur die Freiheit von der Welt, die absolute Lauterkeit der Gesinnung und des Willens sein, die das Wesen nicht bloß des sittlichen, sondern des „seligen oder religiösen Lebens" ausmacht. Daher ist die Religionslehre die Vollendung des Ganzen. Unser System sieht das Thema der Welt in der Geistesentwicklung und Geistesläuterung, mit einem Wort in der gründlichsten und tiefsten Befreiung. Die Läuterung fordert als ihre notwendige Voraussetzung die Gebundenheit und Unfreiheit des Geistes, sie fordert als ihr notwendiges Ziel die Lauterkeit des Willens, jenes selige Leben, das in der eminenten Bedeutung des Wortes allein verdient „Leben" zu heißen. Das durchgängige und einheitliche Thema unseres Philosophen ist die Freiheit in einer solchen Fassung, daß ihre Bedingung, gleichsam ihr Grund und Boden, in der Natur oder Sinnenwelt, ihre Vollendung in der Religion erblickt wird.

Auf die Entwicklungslehre des Geistes gründet sich die Erziehungslehre und Erziehungskunst, die ihre Aufgabe erst dann versteht und erfüllt, wenn sie die natur- und vernunftgemäße Entwicklung des Geistes planmäßig und richtig leitet. Und da wir ein Objekt nur in dem Maße verstehen, als wir imstande sind, dasselbe zu erzeugen und in unsere eigene Tätigkeit zu verwandeln, welche letztere uns unmittelbar einleuchtet oder Gegenstand unserer Anschauung ist, so muß aller wahre Unterricht Anschauungsunterricht, alle wahre Erziehung ein planmäßiges Steigern der Anschauung sein. Hieraus erhellt jener Zusammenhang zwischen Fichte und Pestalozzi, zwischen der Wissenschaftslehre und der Reform der

Volkserziehung, auf welchen unser Philosoph ein so großes Gewicht gelegt hat. Der Plan einer neuen Nationalerziehung, die von innen heraus den deutschen Volksgeist erneuern und aufrichten soll, bildet das Thema seiner „Reden an die deutsche Nation". Wir haben es in der Charakterschilderung unseres Philosophen hervorgehoben, daß in seiner Gemütsart ein mächtiger Erziehungsdrang herrschte, dem die Kantische Lehre wie gerufen kam, und der bei der Überkraft seiner Natur mitunter auch gewaltsam, weniger erziehend als zwingend zur Geltung kommen wollte. Fichte bezweckte von Anfang an durch seine Lehre eine sittliche Steigerung der Welt, eine Charaktererhöhung des Zeitalters, insbesondere der studierenden Jugend und der Gelehrten; er hat dieses Ziel immer als die höchste seiner Wirkungen und Pflichterfüllungen erstrebt und zuletzt in der Wiedergeburt des deutschen Volkes gesucht und gefunden. Diese Absicht und Kraft hat seiner Lehre einen unwiderstehlichen Schwung verliehen, sie hat diesen Denker, einen der schwierigsten und unverstandensten Philosophen, zum großen Redner, zum unvergeßlichen Patrioten, zu einem der populärsten Männer gemacht, den die Nachwelt nie aufhören wird zu ehren[1].

2. Die Grundform der neuen Darstellung.

Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse vom Jahre 1810 war die einzige, von dem Philosophen selbst veröffentlichte Urkunde der neuen Entwicklungsform[2]. Nach ihr ist alles objektive Sein im Wissen begründet und dieses selbst im absoluten Sein (Gott), alle Weltvorstellung oder alle Erscheinungen des Bewußtseins sind Objektivierungen des Wissens und dieses selbst die unmittelbare Äußerung (Bild) Gottes; das Bewußtsein ist der Durchgangspunkt und Übergang vom absoluten Sein zum objektiven oder, was dasselbe heißt, vom realen Sein zum vorgestellten. Das Bewußtsein ist eine auf sich selbst reflektierende Tätigkeit. Was es ist und tut, muß es zu einem Gegenstande seiner Reflexion machen und diesen wieder zum Gegenstande einer neuen Reflexion. Die Reflexionsform ist seine Grundform, jedes Reflexionsprodukt ist Bild und Bild des Bildes. Darum ist innerhalb der Reflexionsformen, innerhalb also unseres Bewußtseins, unserer Vorstellungen und Erscheinungswelt nichts Reales an sich, sondern lauter „Bildwesen": entweder gibt es überhaupt kein reales Sein, oder dasselbe ist unabhängig von aller Reflexionsform und von allem Bewußtsein; entweder ist das reale Sein gar nicht, oder es ist

[1] S. oben Buch II. Kap. 1. S. 125–133. — [2] Vgl. oben S. 676–680.

absolut, lediglich aus und durch sich selbst. Nun ist alles Bewußtsein und alle Reflexion relativ, sie bezieht sich auf eine ihr vorausgesetzte Tätigkeit, in Reflexion auf welche sie entsteht, diese Grundtätigkeit ist als Reflexion wieder bezogen auf eine ihr vorausgesetzte, und so fordert das Bewußtsein, um überhaupt sein zu können, in letzter oder erster Instanz eine Grundtätigkeit, die nicht wieder in einer Reflexion, nicht wieder in einem Bewußtsein gegründet sein kann, sondern im Sein selbst, im Sein, das schlechtweg aus sich ist, im absoluten Sein oder Gott besteht: unmittelbar in ihm begründet, unmittelbare Folge Gottes. Aber wir dürfen nicht sagen, daß Gott diese auf sich reflektierende Tätigkeit macht, denn er würde dann selbst eine solche Tätigkeit sein und in die Reflexionsform eingehen; die Reihe der letzteren würde als göttliches Bewußtsein von neuem beginnen, das Bewußtsein und damit das Bildwesen würde unter neuem Namen sein altes Spiel von vorn anfangen, und es gäbe kein reales Sein als solches. Daher ist das Bewußtsein zwar unmittelbare Folge Gottes, aber nicht dessen Wesen und Tat, sondern nur sein Bild oder Schema. Nicht Gott macht sein Bild, sondern das Bewußtsein ist und macht dasselbe; es ist seine Kraft, Tätigkeit und Aufgabe, das Bild Gottes zu sein. Nicht Gott macht das Bewußtsein, sondern dieses vollzieht sich selbst. Vermöge der bloßen Reflexion kann es seine eigene Tätigkeit immer nur abbilden und in Bildwesen verwandeln; es kann daher vermöge der Reflexion das Bild Gottes nicht sein, sondern sich höchstens als solches wissen, d. h. Bild des Bildes sein und wieder Bild vom Bilde des Bildes. Die Reflexion verwirklicht das Bild nicht, sondern entfernt sich davon, sie kann daher die Aufgabe des Bewußtseins nicht lösen und die reale Bestimmung desselben nicht erfüllen. Um das Bild Gottes zu sein, muß das Bewußtsein die Reflexionsform fallen lassen. Wenn wir aber vom Wissen die Reflexionsform abziehen, so bleibt die Grundtätigkeit übrig, welche unmittelbar das Bild Gottes zu verwirklichen strebt. Dieses aus sich selbst tätige Sein nennt Fichte „Leben“: man kann das Bild Gottes nur sein, wenn man es lebt. Dieses lebendige, sich selbst treibende Vermögen, dem das Bild Gottes als sein Ziel und Endzweck unmittelbar einleuchtet, dieses Ich, welches weiß, was es soll, nennt Fichte „Wille“: der seiner ewigen Bestimmung gewisse und in ihr ruhende Wille ist das unmittelbare Bild Gottes, er ist Bild des göttlichen Seins, er ist seliges Leben. Der Wille fordert die Erkenntnis der ewigen Bestimmung, er muß erleuchtet sein von dem Soll, er muß unmittelbar wissen, was er soll: er fordert daher das Wissen oder das Bewußtsein. Um aber Wille in diesem Sinne zu sein, müssen wir die Richtig-

keit der Reflexionsformen durchschauen. Um ihre Richtigkeit zu durchschauen, müssen die Reflexionsformen sein, d. h. gesetzt und entwickelt werden: dies geschieht in der notwendigen Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins; die Erkenntnis derselben gibt die Wissenschaftslehre und durchschaut auf diesem Wege und nur auf diesem die Richtigkeit aller Reflexionsformen. Durch diese Einsicht und nur dadurch begründet sie „die Lebenslehre".

3. Die Einheit der alten und neuen Lehrform.

Vergleichen wir jetzt die Wissenschaftslehre in ihrer neuen Entwicklungsform, wie sie der allgemeine Umriß vom Jahr 1810 dargelegt, mit der Religionslehre, wie sie Fichte in der Anweisung zum seligen Leben ausgeführt hat, so ist die Übereinstimmung beider einleuchtend. Vergleichen wir sie mit der ersten Entwicklungsform der Wissenschaftslehre, so erhellt die Einheit beider: sie besteht in der gleichen Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins, in der gleichen Darstellung der notwendigen Reihe seiner Reflexionsformen. An diesem Charakter der Wissenschaftslehre ist nicht das mindeste geändert. Hier findet sich, abgesehen von den Worten, den Wendungen und der Darstellungsart, nicht einmal eine scheinbare Differenz. Wo eine solche zu sein scheint, verschwindet sie bei einer genaueren und tieferen Erkenntnis der Sache, denn der Fortschritt von der Wissenschaftslehre zur Lebenslehre ist so alt wie die Entwicklungsgeschichte der Wissenschaftslehre selbst. Oder meint man: Fichte habe je die Reflexionsformen und deren Produkte für Dinge an sich gehalten; er habe je bezweifelt, daß es ein absolutes Sein, ein wahrhaft Seiendes gebe; er habe dieses Sein je wo anders gesucht als im Grunde und in der Wurzel, in der Urbedingung alles Bewußtseins, da er doch von vornherein wußte, daß es unter den Objekten des Bewußtseins nie gefunden werden könne, da er doch schon in der ersten Grundlage der Wissenschaftslehre gezeigt hatte, wie alle jene Objekte, die uns als gegeben erscheinen, notwendige Produkte der Einbildung sind?

Als Fichte das Ich zum Prinzip der Wissenschaftslehre machte, war er darüber vollkommen im klaren, daß dieses Ich als subjektives Bewußtsein in der Reflexionsform (Trennung von Subjekt und Objekt) bestehe, durch diese Reflexionsform gebrochen und in eine endlose Reihe von Reflexionen aufgelöst werde, daß es in nichts zerfließe. Man vergesse nicht, mit welcher Klarheit Fichte diesen Satz in jenem Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre entwickelt hat, den er in demselben Jahre

schrieb als jene beiden Einleitungen in die ursprüngliche Wissenschaftslehre selbst. Es stand schon damals fest: entweder ist das Ich nichtig, oder es ist die absolute Einheit von Subjekt und Objekt, es ist deren unmittelbare Identität. Unmittelbar ist diese Identität, weil sie die Reflexion ausschließt, durch keine gebrochen oder getrennt, vielmehr von jeder Form derselben unabhängig ist. Unabhängig von aller Reflexion ist allein das wahrhaft wirkliche, absolute Sein, welches durch sich ist. Dieses Sein ist eines mit jener Identität, und wenn Fichte beide unterscheidet, so geschieht es nur darum, weil der Begriff der letzteren noch den einer Beziehung in sich schließen könnte, die der Begriff des absoluten Seins völlig ausschließt, weil Identität nach Kantischem Sprachgebrauch noch Reflexionsbegriff ist.

Das Ich kann nicht gesetzt werden ohne ein absolutes Sein, das ihm unmittelbar zugrunde liegt. Dieser Gedanke verändert an der Wissenschaftslehre selbst gar nichts, er ist auch ihrer ursprünglichen Form keineswegs fremd. Das Ich muß daher gesetzt werden als die Erscheinungsform des absoluten Seins, als Bild oder Schema Gottes. Der Begriff des absoluten Seins oder des Absoluten schlechtweg ist daher in der Wissenschaftslehre keine dogmatische, sondern eine kritische Bestimmung, denn es ist gesetzt in Rücksicht auf das Ich, als dessen notwendige Urbedingung, ohne welche das Ich nicht sein könnte; es ist nichts anderes als das von aller Reflexion unabhängige Sein des Ich selbst, das Ich nicht als Reflexion, sondern als ursprüngliches und absolutes Leben.

Die Gesamtheit der Fichteschen Lehre in ihrem ganzen historischen Umfange ist aus der vollständigen Entwicklung derselben festgestellt, in Übereinstimmung mit Fichtes eigener Ansicht und den ausdrücklichen Erklärungen, die er wiederholt darüber abgegeben hat. Man darf diese Sache nicht aus vereinzelten, da oder dort aufgelesenen Aussprüchen beurteilen, aus deren Wortlaute man leicht eine Menge Widersprüche zusammensetzen kann, die alles verwirren; am wenigsten darf man sich an den Buchstaben der nachgelassenen skizzierten Vorlesungen halten, in denen Fichte den Zuhörern gegenüber unaufhörlich nach Klarheit ringt, jetzt versichert, daß er in diesem Ausdruck die höchste Klarheit erreicht habe, jetzt verspricht, die Sache werde an einem anderen Ort erst zu völliger Klarheit kommen, fortwährend mit dem Verständnisse experimentiert und häufig der didaktischen Wendung zu Liebe das Licht dergestalt auf einen einzelnen Punkt zusammenzieht, daß sich die übrigen darüber verdunkeln. Überhaupt leiden diese Vorlesungen an einem Mangel, der den Leser leicht ermüden und ungeduldig machen kann: sie rücken kaum von der Stelle und wiederholen immer

wieder an demselben Punkt das Experiment des Klarmachens, zum vermeintlichen Besten des Zuhörers, häufig zum Nachteil der Sache. Nirgends hat Fichte seiner Meisterschaft im Lehren so sehr im Wege gestanden, als in diesen späteren Vorlesungen über die Wissenschaftslehre, die er selbst gewiß niemals in der Form herausgegeben haben würde, in der wir sie jetzt lesen. Dies gilt besonders von den Vorlesungen aus dem Jahr 1804. Seine ganze Lehre war in ihm selbst so völlig Anschauung und Leben geworden, daß sie anfing dem abstrakten Lehrvortrage zu widerstreiten, daß ihm selbst der sprachliche Ausdruck, der die Zeichen abgelöster und toter Begriffe an die Stelle der ganzen und lebendigen Anschauung setzt, als eine Ertötung der letzteren erschien. Er fühlte, daß man seine Anschauungsweise haben und in ihr leben müsse, um seine Worte zu verstehen. So sagt er einmal in seinen patriotischen Gesprächen: „Die Sprache liegt in der Region der Schatten. Was ich daher ausspreche, ist nie meine Anschauung selber; und nicht das, was ich sage, sondern das, was ich meine, ist unter meinem Ausdrucke zu verstehen"[1]. Seine Einleitungsvorlesungen im Herbst 1813 beginnt er mit der Erklärung, daß die Wissenschaftslehre einen „neuen und besonderen Sinn" voraussetze, den sie zur Anschauung der Freiheit und des Lebens jenseits aller Natur erheben wolle, daß sie den Sinn für den Geist, das Sehen des Geistes, die Anschauung des Schaffens usf. fordere und ausbilde[2]. Es ist dieselbe Wissenschaftslehre, von der Fichte noch im sonnenklaren Berichte gesagt hatte: sie verhalte sich zu ihrem Objekt (dem wirklichen Bewußtsein) wie die Demonstration eines Uhrwerks zur wirklichen Uhr. Je mehr aber die Wissenschaftslehre Lebenslehre sein will und in ihrer Vollendung mit dem religiösen Leben selbst zusammenfällt, um so schwieriger wird ihr das Eingehen in die demonstrative Form der Entwicklung.

Ihre ganze Summe liegt in dem Satze: alles objektive Sein ist Erscheinung oder Bild des Wissens (Sehens), das Wissen selbst ist Erscheinung oder Bild des absoluten Lebens. Am Schluß seiner letzten Einleitungsvorlesung in die Wissenschaftslehre sagt Fichte: „Dies ist nun das absolut Neue unserer Lehre: dieses Dreifache, daß der absolute Anfang und Träger von Allem reines Leben sei; alles Dasein und alle Erscheinung aber Bild oder Sehen dieses absoluten Lebens sei, und daß erst das Produkt dieses Sehens sei das Sein an sich, die objektive Welt und ihre Form. Welcher Abstand

[1] N. W. Bd. III. S. 258. — [2] Einleitungsvorlesg. in die Wissenschaftslehre (1813). N. W. Bd. I. S. 1—23.

demnach zwischen ihr und Spinoza sei, kann eine Vergleichung beider zeigen; auch ihm ist das Höchste, wovon gewußt werden kann, das Sein, die absolute Substanz. Kant, wenn er konsequent fortgegangen wäre, hätte dies auch wollen müssen; er hat es geahnt, aber sich selbst so weit zu verstehen, war er weit entfernt"[1].

Die objektive Welt ist nichts als Erscheinung, sie ist durchgängig phänomenal, ihr Grund und Träger ist das Wissen; dieses ist nichts als Erscheinung, es ist durchgängig phänomenal, sein Grund und Träger ist das absolute Sein oder Gott. Vergleichen wir mit diesem Ergebnis die beiden Entwicklungsformen der Wissenschaftslehre, so erleuchtet die erste vorzugsweise den phänomenalen Charakter der Welt und die zweite vorzugsweise den phänomenalen Charakter des Wissens. Wir haben gezeigt, wie von dem ersten Gliede notwendig und ohne Abbruch zu dem zweiten fortgeschritten werden muß und dieses in jenem schon enthalten und mitgesetzt ist. So lassen sich in der kürzesten Formel jene beiden Entwicklungsarten unterscheiden und verknüpfen, denn sie erleuchtet zugleich ihre Eigentümlichkeit und ihre Einheit.

II. Die ungelösten Aufgaben.

1. Die naturphilosophische Aufgabe.

Was unser Bewußtsein selbsttätig hervorbringt, läßt sich aus ihm ableiten und begründen: d. i. das Reich der bewußten Zwecke, der freien Handlungen oder die sittliche Welt. Dieses Gebiet liegt im Erleuchtungskreise der Wissenschaftslehre, die deshalb auch in der Sitten- oder Freiheitslehre ihr System mit aller Energie in vollstem Maße entfaltet. Anders dagegen verhält es sich mit dem Inbegriff derjenigen Erscheinungen, welche das Bewußtsein genötigt ist, als vorgefundene oder gegebene, nicht als seine Erzeugnisse, sondern als seine Gegenstände zu betrachten: d. i. die Natur oder Sinnenwelt. Sie will das System unserer notwendigen und unwillkürlichen Vorstellungen, den Inbegriff unserer Erfahrungsobjekte ableiten und müßte, wenn sie diese Aufgabe wirklich gelöst hätte, ein System der Naturphilosophie enthalten, aber dieses Problem bleibt von ihr ungelöst.

Indessen wäre es unrichtig, ihr jedes Verdienst um die Förderung und Erleuchtung der naturphilosophischen Frage abzusprechen. Fassen

[1] Ebendas. S. 101. Vgl. oben S. 670 u. 671.

wir die Punkte etwas näher ins Auge, wo der Ideengang der Wissenschaftslehre nicht etwa zufällig, sondern seiner notwendigen Richtschnur gemäß das Feld der Naturphilosophie berührt und in dasselbe eingreift. Wir verstehen unter der Natur die Körperwelt in Raum und Zeit: die Wissenschaftslehre hat Raum und Zeit aus dem theoretischen Ich als die Grundformen der Anschauung, sie hat den Raum als die unmittelbare Selbstanschauung des Wissens und die Materie als den notwendigen, durch das praktische Ich (Streben) geforderten Gegen- und Widerstand zu begründen gesucht[1]. Wir verstehen unter der Natur unsere Sinnenwelt, diese steht unter den Bedingungen der Empfindung und Wahrnehmung, d. h. unter den Bedingungen des sinnlichen Ich: die Wissenschaftslehre hat aus dem theoretischen Ich die Notwendigkeit der Empfindung und Wahrnehmung, sie hat aus der Freiheit und deren Einschränkung die Notwendigkeit des körperlichen, leiblichen, sinnlichen Ich deduziert; sie hat aus unserem sittlichen Wesen die Notwendigkeit des Triebes bewiesen, der, unabhängig von aller Reflexion wie er ist, kein Freiheitsprodukt, sondern nur Naturprodukt sein könne, darum eine Natur als organisches System oder organisierendes Ganzes fordere. Wir verstehen unter der Natur im ganzen das Reich der bewußtlosen Tätigkeit: die Wissenschaftslehre hat auf das klarste bewiesen, wie das Bewußtsein in sich selbst eine Grundtätigkeit voraussetze, in Reflexion auf welche es erst entsteht, die darum notwendig bewußtlose Tätigkeit und bewußtloses Bilden sein müsse, dessen Produkte als Objekte von außen erscheinen und dem bewußten Ich als wirksames (reales) Nicht-Ich, d. h. als Natur entgegentreten. Kein vorstellendes Ich ohne Raum und Zeit, kein strebendes Ich ohne widerstrebendes Nicht-Ich, ohne fremde Körper, kein freies Ich ohne eigene sinnliche Individualität, kein sittliches ohne Naturtrieb, kein Naturtrieb ohne organisches Natursystem, ohne organisierende Natur, kein Bewußtsein überhaupt ohne bewußtlos produzierende Einbildung, d. h. ohne Naturproduktion[2].

Die Wissenschaftslehre hat die Natur im Ich begriffen und aus diesem die Notwendigkeit jener dargetan. Wäre die Natur ein von dem Ich und allem Bewußtsein unabhängiges Ding an sich, so wäre Vorstellung und Intelligenz, Bewußtsein und Ich unmöglich. Das Bewußtsein ist und gilt in Ansehung der Natur oder objektiven Welt als deren notwendiges

[1] S. Buch III. Kap. VI. S. 359—365. Buch IV. Kap. II. S. 542—545. — [2] S. Buch III. Kap. V. S. 345—347. Kap. VIII. S. 387—393. Kap. XII. S. 455—468.

Prius. Unmöglich und unverständlich ist die Natur als Ding an sich; erkennbar und einleuchtend ist sie nur als Objekt und Produkt des Bewußtseins. Nun wirkt die Natur im Unterschiede vom Ich bewußtlos, sie wirkt nicht als Ich, sondern als Nicht-Ich. Daher muß es im Ich bewußtlose Produktionen geben: ein Nicht-Ich, welches nicht jenseits des Ich ist, sonder von der Sphäre desselben umfaßt wird, also einen Teil oder ein Quantum desselben bildet, kein extensives Quantum, sondern ein intensives (Tätigkeitsquantum), eine Potenz des Ich, mit einem Worte ein Nicht-Ich, welches noch nicht Ich ist, d. h. ein werdendes Ich. Diese bewußtlose Tätigkeit hat die Wissenschaftslehre als produktive Einbildung aus den Bedingungen des Ich, dieses Nicht-Ich hat sie aus der Quantitätsfähigkeit oder Teilbarkeit des Ich deduziert. „Licht und Finsternis sind überhaupt nicht entgegengesetzt, sondern nur den Graden nach zu unterscheiden. Finsternis ist blos eine sehr geringe Quantität Licht. — Gerade so verhält es sich zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich"[1].

Dieser Begriff der Natur als des werdenden Ich ist durch die Wissenschaftslehre nicht blos gefordert, sondern ausdrücklich gesetzt. Die Erleuchtung der Naturerscheinungen aus diesem Gesichtspunkt ist die Aufgabe einer Naturphilosophie, deren Lösung zwar die Wissenschaftslehre nicht selbst gegeben, aber zum Thema der nächsten Frage gemacht hat. Die Natur will so erklärt werden, daß aus ihr selbst die Möglichkeit ihrer Objektivität und Erkennbarkeit, also die Möglichkeit der Naturwissenschaft einleuchtet. Dies hat die kritische Philosophie gefordert; diese Forderung hat die Wissenschaftslehre in der Grundidee, so weit sie es vermochte, erfüllt; die darin enthaltene Aufgabe hat Schelling systematisch zu lösen gesucht. Wie es kam, daß Fichte den Fortschritt des letzteren gänzlich verkannte, ist eine Frage, auf die wir jetzt nicht eingehen können, weil ihre Beantwortung das System des Nachfolgers voraussetzt.

Wer die Natur so erklärt, daß daraus die Unmöglichkeit erhellt, sie überhaupt zu erklären und vorzustellen; wer das Wesen derselben so auffaßt, daß nun jede Art der Naturwissenschaft als eine unbegreifliche Tatsache erscheinen muß, der hat den Beweis in der Hand, daß er sich von Grund aus geirrt hat. An diesem Punkte scheitert jeder Dualismus wie jeder Materialismus. Unmittelbar gewiß kann uns nur die eigene Tätigkeit und deren Produkt sein. Nun ist uns die äußere Erscheinungswelt, d. i. die Sinnenwelt oder die Natur, unmittelbar gewiß, was nie der

[1] Vgl. oben S. 699 u. 700. (S. 334.)

Fall sein könnte, wenn sie nicht Ausdruck und Produkt der Tätigkeit wäre, die wir selbst sind, wenn nicht die Natur Ich und das Ich Natur wäre. Der Realismus fußt auf dem Satz von der unmittelbaren Gewißheit des Daseins der Außenwelt; er prüfe, welches System imstande ist, diesen seinen Satz zu rechtfertigen. Er selbst mit seinen dogmatischen Begriffen gewiß nicht, ebensowenig der Dualismus, ebensowenig der Materialismus. Nur die kritische Philosophie und die Wissenschaftslehre vermögen den Realismus in seinem Fundament zu beglaubigen, nur sie sind in dieser Rücksicht wahrhaft realistisch. Wäre die Natur, wie der sogenannte Realismus will, ein vom Bewußtsein völlig unabhängiges Ding an sich, wie sollte ihr Dasein dem Bewußtsein unmittelbar einleuchten? In seiner Darstellung der Wissenschaftslehre vom Jahre 1801 sagt Fichte: „Dies ist der wahre Geist des transszendentalen Idealismus. Alles Sein ist Wissen. Die Grundlage des Universums ist nicht Ungeist, Widergeist, dessen Verbindung mit dem Geiste sich nie begreifen ließe, sondern selbst Geist. Kein Tod, keine leblose Materie, sondern überall Leben, Geist, Intelligenz: ein Geisterreich, durchaus nichts anderes."[1] Und in den Einleitungsvorlesungen vom Jahre 1813 heißt es von dem „gegebenen Sein", welches dem äußeren Sinn als Sein an sich erscheint: „es wird erblickt nicht in seinem Sein, sondern in seinem Werden und Entstehen aus einem Andern, welches in ihm nur gebunden und gefesselt ist, in welcher Gebundenheit, die hier offenbar wird, eben das Sein besteht. Also in dieser Entstehung des Seins wird gesehen nicht das Sein, sondern das im Sein Gebundene, ohne Zweifel Freiheit, Leben, Geist. — Der neue Sinn ist demnach der Sinn für den Geist; der Sinn, für den nur Geist ist und durchaus nichts Anderes, und dem auch das Andere, das gegebene Sein, annimmt die Form des Geistes, und sich darein verwandelt, dem darum das Sein in seiner eigenen Form in der Tat verschwunden ist"[2]. Daß die Natur bewußtloser oder gebundener Geist sei, diese Grundanschauung, von der die spätere Naturphilosophie lebt, ist nicht blos eine Folgerung aus der Wissenschaftslehre, sondern deren ausdrückliche Erklärung, und zwar eine solche, in der alle Entwicklungsformen derselben übereinstimmen. Die Gestaltung dieses Naturbegriffs zu einem System der Naturphilosophie, welches die Wissenschaftslehre nicht gibt, ist daher eine notwendige Fortbildung der letzteren. Aus ihrer Idee der Natur leuchtet ein, wie das Ich in einer

[1] Darstellung der Wissenschaftslehre (1801). T. I. § 17. S. W. Abt. I. Bd. II. S. 35. — [2] Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftsl. (1813). N. W. Bd. I. S. 19.

doppelten Bedeutung gelten muß, deren Nichtunterscheidung von jeher das gröbste Mißverständnis der Wissenschaftslehre ausgemacht hat. Das Ich gilt 1. als das notwendige Prius der Natur oder als die **Naturproduktion** selbst, und 2. als das notwendige Naturresultat oder **Naturprodukt**, wodurch der Satz, daß sich das Ich selbst setzt oder aus sich selbst resultiert, nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätigt wird: es resultiert aus der Natur als aus seiner eigenen, immanenten Voraussetzung. Fichte selbst erklärt in seiner Sittenlehre: das Ich als (reflexionsloser) Trieb sei Naturprodukt, organisches Naturprodukt, Gebilde der organisierenden Natur, leibliches sinnbegabtes Individuum, das als Objekt des Selbstbewußtseins das individuelle Ich ausmacht. So weit das Ich Individuum ist, gilt es als Naturprodukt, nicht aber als Naturproduzent, und es ist der Wissenschaftslehre nie eingefallen, das Gegenteil zu behaupten, welches absurd wäre.

Wenn die Rechtslehre aus der Freiheit die Individualität ableitet, so gilt ihr die letztere als Organ und notwendige Bedingung zur individuellen (persönlichen) Freiheit, keineswegs aber als deren Produkt, als ob das Ich sich mit Reflexion und Willkür zum Individuum mache. Ohne Natur wäre das Individuum, ohne Freiheit das Ich unmöglich; das individuelle Ich muß daher aus beiden abgeleitet werden, d. h. es folgt aus der Freiheit mittelbar (durch die Natur) als Individuum und unmittelbar als Ich. Das Ich als **Naturprinzip** ist demnach von dem Ich oder, genauer gesagt, von dem Individuum als **Naturprodukt** genau zu unterscheiden. Als Naturprinzip ist es (nicht das individuelle, sondern) das allgemeine oder absolute Ich, die absolute Freiheit, die Fichte auch Wissen oder Sehen (Licht, Lichtzustand) nennt, die sich abbildet als Natur, individuelles Ich, Gemeine der Ich, Rechtswelt, Vernunftreich und sich vollendet als religiöses Leben, indem das Ich die Reflexionsform fallen läßt und damit die Trennung und Selbstheit überwindet. Vom Standpunkt des Individuums aus erscheint die Sinnenwelt als das Gegebene und **Reale**, die Natur als das wahrhaft Wirkliche; vom Standpunkt des absoluten Ich aus erscheint sie als **Bild**, als Freiheitsprodukt, als Mittel zur Verwirklichung der Freiheit, als Schauplatz der sittlichen, auf den Endzweck gerichteten Tätigkeit. Aus dem Gesichtspunkte der Natur betrachtet erscheint das Individuum als ein „organisches Naturprodukt"; aus dem Gesichtspunkte des Endzweckes erscheint das individuelle Ich als „Produkt des Endzwecks", als Glied einer sittlichen Weltordnung, als Erscheinung einer bestimmten sittlichen Aufgabe.

2. Die geschichtsphilosophische Aufgabe.

Daß die sittliche Welt eine Aufgabe enthält, die den Entwicklungsgang der Menschheit beherrscht und sich ihm gemäß in eine Reihe von Aufgaben zerlegt, ist in der Wissenschaftslehre eine ihrer Grundanschauungen, die besonders in der Sitten- und Religionslehre hervortritt und ein Problem ausmacht, welches nicht blos hingestellt, sondern zu lösen gesucht wird. Dieses Problem ist das geschichtsphilosophische, das gleich dem naturphilosophischen in der Lehre Fichtes begründet, aber derselben nach der ganzen Art ihrer Verfassung bei weitem vertrauter ist als jenes, denn es handelt sich hier um die Entwicklungsgeschichte des bewußten Geistes. Wir wissen, wie in den Grundlagen des Systems das Ich so gefaßt wird, daß es seine Vermögen nicht hat, sondern setzt, d. h. erzeugt und entwickelt, daß diese Entwicklung das Grundgesetz des Ich erfüllt und demgemäß von Stufe zu Stufe fortschreitet, daß dieses Gesetz alle bewußten Individuen beherrscht und darum den Entwicklungsgang der gesamten Menschheit, d. h. die Weltgeschichte leitet, daß der Freiheitstrieb den durchgängigen Faktor bildet, der die Weltgeschichte bewegt, und der Freiheitszweck das durchgängige Thema, das in ihr ausgeführt wird. Schon vor seiner Wissenschaftslehre hat unser Philosoph die Notwendigkeit einer geoffenbarten Religion auf einen bestimmten sittlichen Entwicklungszustand der Menschheit gegründet und in seinen politischen Schriften die Notwendigkeit einer progressiven Staatsverfassung gefordert[1]. In seiner Sittenlehre handelt er von der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins; er anerkennt die Entwicklungsgeschichte der Wissenschaften und den historischen Zusammenhang in der Fortbildung der wissenschaftlichen Ideen, da er dem Gelehrten die Erkenntnis beider zur Pflicht macht[2]. In den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters wie in der Staatslehre vom Jahre 1813 sucht er die Epochen der Menschheit, den Gang der Weltgeschichte, die Entwicklungsformen des Staatslebens wenigstens in den Hauptumrissen festzustellen[3]. Er betrachtet die Weltgeschichte als den stetigen Fortschritt im Bewußtsein und in der Verwirklichung der Freiheit, deren Aufgaben sich entwicklungsgesetzlich abstufen und die Weltalter und Völker, die Generationen und Individuen dergestalt erfüllen, daß jedes in der geschichtlichen Weltordnung seinen bestimmten Platz findet und als ein Glied in den Gang des Ganzen eingreift[4].

[1] Vgl. oben S. 232—236. S. 250—252. — [2] S. 467—470. S. 497—498. — [3] S. 563—565. S. 578—586. S. 692. — [4] Vgl. oben S. 683—688. S. 710—711.

Indessen hat Fichte, so großartig er die geschichtsphilosophische Aufgabe gefaßt hat, doch in der Lösung derselben nicht mehr als die allgemeinsten Umrisse geleistet, die viel zu schwankend und unbestimmt sind, um den Charakter einer entwicklungsgeschichtlichen Erkenntnis und Richtigkeit in Anspruch nehmen zu können. Und er ist in solchen Anfängen nicht blos stehen geblieben, sondern er hat den Ursprung und Anfang der Kulturgeschichte auf die den Gesetzen der Entwicklung widerstreitende Hypothese eines Ur- und Normalvolks gegründet, das alle Bildung, die nur als die Frucht allmählicher Entwicklung zu verstehen ist, von vornherein besitzen und mitteilen soll: d. h. er setzt an die Stellung der Entwicklung die Offenbarung und macht damit die Geschichte zum Rätsel[1].

Aus diesen Gründen müssen wir auch die geschichtsphilosophische Frage zu den ungelösten Aufgaben der Wissenschaftslehre rechnen und urteilen, daß dieselbe die beiden großen Probleme der Entwicklungsgeschichte der Natur und des Geistes (Menschheit) zwar mit voller Deutlichkeit angelegt und begründet, aber nicht gelöst hat. Die naturphilosophische Aufgabe bildet das ursprüngliche Thema Schellings, die geschichtsphilosophische das durchgängige Thema Hegels, die beide auch in der methodischen Lösung dieser Aufgaben von der Wissenschaftslehre ausgehen und von ihr abhängig sind. Darin besteht die geschichtliche Bedeutung und Wirkung der letzteren.

3. Die theosophische Aufgabe.

Fichtes gesamte Weltansicht läßt sich so bestimmen, daß nach ihm der Inbegriff aller Erscheinungen in der Selbstentwicklung oder Objektivierung des Wissens besteht, welches der Wille hervorruft, steigert und zuletzt, indem die Nichtigkeit aller Reflexionsformen durchschaut wird, überwindet, womit die Freiheit von der Welt, das Leben ohne Zwiespalt, der religiöse oder selige Lebenszustand eintritt[2]. Das Sein in Gott ist das Endziel und die Vollendung alles Lebens, das absolute Sein oder Gott ist der Urgrund alles Daseins. Die Natur ist die unbewußte Entwicklung der Intelligenz, die Vorgeschichte des Geistes, die Fichte in seiner Wissenschaftslehre aus dem Wesen des Ich begründet und in seiner Religionslehre pantheistisch als Erscheinung des göttlichen Lebens gefaßt hat. Die sittliche Welt ist die bewußte Entwicklung der Intelligenz, die Geschichte des Geistes, die fortschreitende Erziehung der Menschheit, die von jenem „Normalvolke" aus-

[1] S. 577—578. S. 692 flgd. — [2] S. 671—677. S. 702—704.

geht, welches sich im Zustande der Erleuchtung oder göttlichen Offenbarung befindet. Demnach ist der Urcharakter aller Intelligenz und alles Wissens in Natur und Geschichte Offenbarung, der Urgrund also Gott. Die Frage nach der Begründung des Wissens aus Gott ist das theosophische Problem, welches die beiden anderen in sich aufnimmt. Wir haben diese Frage schon erörtern müssen, als es sich um die Veränderung in der Fortbildung der Lehre Fichtes handelte[1].

Die Wissenschaftslehre läßt den Übergang vom Sein zum Wissen (von Gott zur Welt) in einem charakteristischen Zwielicht. In demselben Augenblick, wo die eine Seite erhellt wird, verdunkelt sich allemal die andere. Was die eine Hand gibt, wird in demselben Augenblick von der anderen genommen. Jetzt heißt es, das Wissen sei die „unmittelbare Folge" des Absoluten, und zugleich wird erklärt, das Absolute sei nicht der hervorbringende Grund des Wissens; jetzt gilt das absolute Sein als der Grund des Wissens, und zugleich gilt das letztere als ein Entspringen aus sich, sein Ursprung als ein Akt der Freiheit, seine Entstehung daher als zufällig. Diese Widersprüche wiederholen sich und sind nicht von ungefähr, sondern ein charakteristischer (keineswegs inkorrekter) Ausdruck des Systems; sie fallen diesem zur Last, nicht etwa dem Denken oder der Ausdrucksweise des Philosophen als ein Fehler, den er hätte vermeiden können. Versetzen wir uns zur Beurteilung der Sache ganz in den Standpunkt der Wissenschaftslehre. Kein Objekt ohne Bewußtsein, kein Bewußtsein ohne Selbstbewußtsein (Ich), kein Selbstbewußtsein ohne absolute Einheit von Subjekt und Objekt, ohne absolute (von keiner Reflexion zersetzte) Identität beider: die Wissenschaftslehre fordert diese Identität als Grund und Prinzip alles Wissens. Ist aber die Identität Urgrund und Bedingung aller Reflexion, so ist sie von dieser unabhängig, also selbst nicht Reflexion, nicht Wissen, nicht Bild, sondern Realität, absolut Reales, absolutes Sein. Ohne diesen Begriff kann die Wissenschaftslehre ihr Prinzip (das Ich) nicht ausdenken und vollenden. Es ist darum notwendig, daß sie das absolute Sein (Gott) als Urgrund alles Wissens behauptet, daß sie dieses als die unmittelbare Folge des ersten betrachtet, daß sie in dem Ursprunge des Wissens den Identitätspunkt beider erblickt. Aber sie darf als Wissenschaftslehre nicht über das Wissen hinausgehen, sie erfaßt nicht das absolute Sein als solches, sondern den Begriff desselben, der jenseits aller Anschauung nur dem „reinen Denken" einleuchtet; das absolute Sein selbst, das Reale als solches

[1] Vgl. oben S. 667—673.

bleibt unabhängig von diesem Begriff und jenseits alles Wissens. Damit löst sich die unmittelbare Einheit des Seins und Wissens wieder auf, der „Identitätspunkt" beider verschwindet, das Reale und Ideale fallen auseinander, der Übergang von dem einen zum anderen erscheint unmöglich, und die Wissenschaftslehre selbst bekennt an dieser Stelle offen ihren dualistischen Charakter: sie sei „Unitismus in idealer Hinsicht, Dualismus in realer"[1].

So finden wir auf dem tiefsten Grunde der Wissenschaftslehre einen unmittelbaren Zusammenstoß widerstreitender Vorstellungsweisen. In der letzten Begründung des Wissens erklärt sich die Wissenschaftslehre pantheistisch („unitistisch"), dualistisch, indeterministisch, und sie kann keinen dieser Züge entbehren, ohne mit einer ihrer Grundbedingungen in Widerstreit zu geraten. Wenn sie den Begriff des absoluten Seins als des All-Einen, das allem Wissen schlechthin zugrunde liegt, aufgibt, so ist das Wissen unmöglich. Wenn sie den Gegensatz von Sein und Wissen (Realität und Bild), das Sein jenseits des Wissens aufgibt, so ist das Sein als solches unmöglich. Wenn sie in Ansehung des wirklichen Wissens die Zufälligkeit seines Ursprunges aufgibt, so ist die Freiheit unmöglich. Die Bejahung des absoluten Seins als des All-Einen macht die Wissenschaftslehre pantheistisch oder, wie Fichte sich ausdrückt, unitistisch; die Bejahung des realen Seins jenseits des Wissens (oder im Gegensatz zu diesem als dem Idealen) macht die Wissenschaftslehre dualistisch; die Bejahung der Freiheit, die das Wissen aus sich entspringen läßt und zum Dasein bringt, macht die Wissenschaftslehre indeterministisch. In diesem Konflikt notwendiger und widerstreitender Vorstellungsarten findet die Lösung des letzten Problems der Wissenschaftslehre keinen Ausweg. Die Frage nach der Begründung des Wissens aus dem Absoluten ist nicht blos ungelöst, sondern bleibt es auch; sie erscheint unter dem Standpunkt der Fichteschen Wissenschaftslehre als unlösbar, als deren Grenzproblem, wie die Kantische Philosophie solche Grenzprobleme gehabt hatte. Fichte findet den Übergang vom Wissen zum Sein, aber nicht mehr den Rückweg vom Sein zum Wissen. Hier ist statt des Überganges die Kluft. Innerhalb des Wissens erscheint der Wissenschaftslehre alles begreiflich; aber das Dasein oder die Entstehung des Wissens selbst ist nach ihrer eigenen Erklärung zufällig, womit die Möglichkeit der rationalen Lösung ihr Ende erreicht hat.

[1] S. W. Abt. I. Bd. II. S. 89. Vgl. oben S. 673.

Soll das Problem gelöst und das Wissen wirklich aus dem Absoluten begründet werden, so ist dieses als der erzeugende Grund des Wissens zu fassen. Die Grenze, welche die Wissenschaftslehre nicht überschreiten konnte, wird überschritten; aus dem Grenzproblem wird das Grundproblem, zu dessen Lösung die Philosophie das Wesen und die Tiefe des Absoluten durchdringen muß. So rückt nach Fichte das theosophische Problem in den Vordergrund der Philosophie und beherrscht die Systeme, welche in verschiedenen Richtungen Baader und Schelling, Hegel und Krause auszubilden versucht haben. Es ist jetzt nicht die Frage, wie diese von der Idee einer Entwicklung in Gott oder Gottes erfüllten Systeme ausfallen; ob sie theistisch oder pantheistisch, mystisch oder logisch, irrational oder rational gedacht sind. Wider Fichte und die theosophisch gesinnte Philosophie streiten Fries, Herbart und Schopenhauer, die sich auch gegenseitig bekämpfen; wider alle metaphysisch gesinnte und nach Prinzipien gerichtete Philosophie streitet der von A. Comte begründete Positivismus.

Wir schließen mit einem Blick auf Fichtes Stellung in der deutschen Philosophie. In der Begründung der Wissenschaftslehre erscheint er als Schüler Kants, in seiner Entwicklungslehre der Natur und des Geistes als der Vorgänger Schellings und Hegels, in seiner Religionslehre im Zusammenhange mit Jacobi und Schleiermacher, in seiner Lehre von der produktiven Einbildung, die unbewußt schafft und das Wesen des Genies wie der Kunst ausmacht, zeigt sich seine Geistesverwandtschaft mit Fr. Schlegel und den Romantikern; in seiner Lehre vom Willen als dem Entwicklungstriebe, der das vorstellende Leben hervorruft und steigert, hat er den Weg erleuchtet, auf dem Schopenhauer die Grundidee seiner Lehre gefunden.



Anhang: Neue Fichte-Literatur.

Kuno Fischer hat seine Auffassung von Fichtes Philosophie für endgültig abgeschlossen erklärt und dies auch äußerlich dadurch dokumentiert, daß er die Quintessenz aus seiner Darstellung, die er für die „Allgemeine Deutsche Biographie" zu verfassen hatte, 1892 in seine „Philosophischen Schriften" aufnahm. Der für die Herausgeber der neuen Auflagen maßgebende Grundsatz, im Texte keinerlei Eingriffe vorzunehmen, wäre somit gerade für den vorliegenden Band von dem verewigten Verfasser im Wesentlichen in gleicher Weise befolgt worden; zu berücksichtigen gehabt hätte er nur die nicht allzu zahlreichen neupublizierten Urkunden, über die unser Nachtrag zum zweiten Buche Bericht erstattet. Wie im übrigen der Aufschwung der Literatur über Fichte etwa seit Beginn des Jahrhunderts beweist, ist der wieder erwachte Zug zum Idealismus auch der Vertiefung in seine Philosophie zugute gekommen, und die Säkularfeier seines Todes scheint diesem Interesse eine weitere Steigerung zu sichern, zunächst freilich im Hinblick auf seine Persönlichkeit und seine praktisch ethischen Überzeugungen. Die Aufgabe dieses Anhangs hinsichtlich der Lehre kann nur darin bestehen, die Leser von Kuno Fischers Werk objektiv-sachlich über die systematischen Gesichtspunkte zu orientieren, die seither in den einzelnen Leistungen Vertretung gefunden haben.

Zum ersten Buch. — Wie die Überschrift „Von Kant zu Fichte" klar besagt, gehört dieser Abschnitt zu denjenigen Partien des Gesamtwerkes, die einen Übergang zwischen zwei Höhepunkten der philosophischen Entwicklung behandeln und sich demgemäß auf prägnante Kennzeichnung der entscheidenden Denkmotive beschränken, aus denen der Charakter dieser Übergangsperiode einleuchtet. Dies wird man im Auge behalten müssen, um hier die Feinheit von Komposition und Zeichnung zu würdigen und nicht mißverständliche Ansprüche zu stellen, wie sie gelegentlich schon Kuno Fischers Vorgänger J. Ed. Erdmann trotz der soviel detaillierteren Anlage seiner Arbeiten und trotz eigenen Verzichts auf schriftstellerische Gestaltung, mit dem nachdrücklichen Hinweis auf den Unterschied von Spezialuntersuchungen und universalhistorischer Darstellung abwehren mußte (vgl. seinen „Grundriß der Geschichte der Philosophie", Ausgabe letzter Hand 1878, II, 417). In der Tat eröffnen solche Ausführungen, so charakteristisch gerade sie durch die Sicherheit der künstlerischen Perspektive für die durch Kuno Fischer repräsentierte Höhe der philosophischen Historiographie Deutschlands sind, den Ausblick auf ergänzende monographische Aufgaben, auf Charakteristiken der wichtigeren Vertreter solcher Zeitalter nach dem Gesamtgehalt ihrer Persönlichkeit und Lebensarbeit; besonders jene Reihe von Skizzen seines Leibniz-Bandes, die die Überleitung „von Leibniz zu Kant" vor Augen stellen, sollten nach Kuno Fischers eigener Intention eine Fülle von Anregungen zu weiterführender Forschung enthalt.

So ist es lebhaft zu begrüßen, daß neuerdings der im ersten Buche umrissenen Periode in wesentlichen Punkten genauere Durcharbeitung zuteil geworden ist. Der

Kantgesellschaft gebührt das Verdienst, zu ihrer Wiederbelebung durch Neudrucke zweier Hauptwerke tatkräftig beigetragen zu haben: Schulzes „Änesidemus“ und Maimons „Versuch einer neuen Logik“ sind durch sie 1911 und 1912 in zuverlässigen Ausgaben von neuem zugänglich gemacht worden, das eine von Arthur Liebert, das andere von Bernhard Karl Engel redigiert, beide Bücher mit biographisch-bibliographischen und kommentierenden Zugaben. Des Weiteren sind ziemlich gleichzeitig Schulze, Maimon und Jacobi zum Gegenstand eigener Gesamtdarstellungen gemacht worden. Heinrich Wiegershausen läßt in der Schrift „Änesidem-Schulze, der Gegner Kants, und seine Bedeutung im Neukantianismus“ (Berlin 1912) auf eine Schilderung seines philosophischen Entwicklungsganges eine übersichtliche Wiedergabe seiner Kritik der Kantischen Philosophie nach dem Zusammenhang ihrer wesentlichen Einwürfe folgen, wie sie grundlegend im „Änesidemus“, ausführend in der „Kritik der theoretischen Philosophie“ speziell in Rücksicht auf die transzendentale Ästhetik vorliegt; in der hinzugefügten „Würdigung“ kennzeichnet er die auch für die Gegenwart fortbestehende prinzipielle Bedeutung und „aufklärende Kraft“ der von Schulze ins Feld geführten Argumente. — Maimon hat eine mit erschöpfender Gründlichkeit gearbeitete Monographie durch Friedrich Kuntze erhalten (Heidelberg 1912). Sie gibt eine, in der Anordnung an die Kritik der reinen Vernunft sich anlehnende, auf alle Einzelheiten sich erstreckende quellenmäßige Darstellung von Maimons Gedankenwelt und im Anschluß daran eine ebenso ausführliche „historische Würdigung“, deren Ergebnisse zu der gesamten bisherigen Auffassung seiner geschichtlichen Stellung in betontem Gegensatze stehen: die Leistung Maimons erscheint nicht mehr als eines der hauptsächlichsten Zwischenglieder zwischen Kant und Fichte, sondern vor allem „als eine Reaktion der durch die Kantische Philosophie verdrängten Philosopheme“. Und zwar sei es der Rückgang auf Leibniz, der für die grundlegende Einsicht Maimons, wie sie sich in dem sein Denken beherrschenden Satze der Bestimmbarkeit ausprägt, entscheidende Bedeutung gewonnen und durch ihn weiterhin den Entwicklungsgang des deutschen spekulativen Idealismus beeinflußt habe. Nach der Ansicht des Verfassers ist „die Maimonsche Bestimmbarkeit in allen ihren Phasen, mitsamt den auf sie gegründeten synthetischen Urteilen, im Grunde nichts anderes als eine Erneuerung des Leibnizischen Begriffes vom virtuellen Enthaltensein des Prädikats im Subjekt“; speziell ist es dann Fichtes Abhängigkeit von Maimon, die der Verfasser nachdrücklich ins Licht zu setzen sich bemüht: beim Satze der Bestimmbarkeit, in der Gegebenheits-, Raum- und Zeitlehre, beim Ichbegriff, bei der Analogie von Erkennen und Sehen u. a. m., so daß sich für ihn die neue Linie Leibniz-Maimon-Fichte ergibt. Für die Begründung dieser Auffassung kommen in dem Buche vornehmlich die beiden Kapitel „Wesen, Herkunft und historische Wirksamkeit des Satzes von der Bestimmbarkeit“ (S. 284 ff.) und „Ichvorstellung und Bewußtseinseinheit“ (S. 342 ff.) in Betracht. — In der umfangreichen Arbeit „Friedrich Heinrich Jacobi. Eine Darstellung seiner Persönlichkeit und seiner Philosophie als Beitrag zu einer Geschichte des modernen Wertproblems“ (Heidelberg 1908) hat sich Friedrich Alfred Schmid die gleichmäßige Herausarbeitung aller Seiten von Jacobis Denken und Schaffen zum Ziel gesetzt; auch die Schilderung seines meist zwischen Anziehung und Abstoßung wechselnden Verhältnisses zu den philosophischen Standpunkten der Zeit, vor allem zu Kant, verwertet er für das Verständnis von Jacobis im innersten Grunde religionsphilosophischer Leistung, deren Eigenart am Schlusse dahin formuliert wird, daß sie als das die Stufenleiter von Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft abschließende Ver-

mögen der Religion den „Instinkt" feststelle und „die Idee der Wahrheit als in der Idee des Heiligen enthalten nachzuweisen" versuche.

Zum zweiten Buch. — Von Mitteilungen bisher ungedruckten Materials zu „Fichtes Leben und Schriften" sind in erster Reihe zu erwähnen die 15 Stücke aus seinem Nachlaß, die Willy Kabitz im Anhange seiner „Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie" (Berlin 1902) veröffentlicht hat. Hier findet sich u. a. ein Briefentwurf an den Dresdener Oberhofprediger Dr. Franz Volkmar Reinhard, der am 20. Februar 1793 unmittelbar nach dem Studium von Reinholds Schriften niedergeschrieben ist und erstmals die Notwendigkeit der Deduktion der Philosophie aus einem einheitlichen Grundprinzip betont, sowie ein Bogen mit kritischen Bemerkungen zur Kritik der reinen Vernunft, zu denen im Texte selbst noch die Benutzung tagebuchartiger Aufzeichnungen und anderer Manuskripte tritt. In rein biographischer Hinsicht ist von Interesse die aus einem Briefe an den Leipziger Philosophie-Professor Pezold (s. o. S. 138) vom September 1787 sich ergebende Tatsache, daß Fichte auch in Wittenberg studiert und hier wie in Jena und Leipzig juristische Kollegien gehört hat. In seiner Darstellung untersucht Kabitz zunächst Fichtes Geistesentwicklung bis zu seinem Bekanntwerden mit der Lehre Kants und weist gewisse Elemente aus dieser Periode nach, die bei seiner Umbildung der kritischen Philosophie wirksam bleiben, wie die methodisch-psychologische Selbstbesinnung und der von Leibniz und Lessing stammende Entwicklungsgedanke. Sodann verfolgt er im Anschluß an die handschriftlichen Konstruktionsversuche schrittweise die Entstehung der Wissenschaftslehre während des Winters 1793/94 und gibt von dem Ringen Fichtes um die Fundamentierung seiner Lehre ein ins Einzelne gehendes Bild, in dessen Mittelpunkt die Ausschaltung des Theorems von der Affektion durch das Ding an sich und die Bemühung um die Ableitung des Objektsbewußtseins und seiner Stufen aus dem absoluten Ich vermittelst der Einbildungskraft steht. Mit den Hauptgedanken geht auch manche damals ungelöst gebliebene Schwierigkeit, wie der Widerspruch im Wesen des praktischen Ich, in die Grundlage der Wissenschaftslehre über.

Eine bisher unveröffentlichte Abhandlung Fichtes „gegen das Unwesen der Kritik" hat Friedrich Tannenberg, der Verfasser einer neueren Dissertation über den Fichteschen Erfahrungsbegriff, herausgegeben (Kantstudien Bd. 12, 1911, S. 361 ff.); er glaubt in ihr das zweite Stück der „Annalen des philosophischen Tons" aus dem Jahre 1797 zu erkennen (Werke II, 459 ff.). Das gleiche Heft der „Kantstudien" enthält „Miszellen zu Fichtes Entwicklungsgeschichte und Biographie" von Hermann Nohl, darunter den Nachweis einer seit früher Zeit bestimmenden Quelle für Fichtes Auffassung des Determinismus, nämlich der Schrift „über Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen, von Alexander von Joch", außerdem feindseliger Notizen über kleine Züge von Fichtes Persönlichkeit aus der Broschürenliteratur des Jahres 1799.

Eine Sammlung von Fichtes an den verschiedensten Stellen zerstreuten Briefen wäre ein dringendes Desiderat. Von neuen Briefpublikationen sind zu verzeichnen: ein von Rezensierplänen handelndes Schreiben an den Professor der Rechte Hufeland in Jena, am 3. August 1795 aus Osmannstädt abgesandt, das Raoul Richter im 5. Bd. der „Kantstudien" 1901 mitgeteilt hat (S. 116 f.); ferner ein Brief aus Berlin an einen (sonst unbekannten) Herrn Appia, vom 23. Januar 1804, ebenda im 2. Band 1898 von M. Grunwald veröffentlicht (S. 100 f.), mit ihm verbunden eine interessante Erörterung in fünf Paragraphen und einem erläuternden Zusatze, worin Fichte seine Philosophie

als Durchführung des transzendentalen Gesichtspunktes kennzeichnet und die Grundzüge seiner Wissenschaftslehre präzisiert. Eine Anzahl von Briefen Fichtes und seiner Gattin mit überwiegend persönlichem Inhalt an den Philosophen Johann Jacob Wagner, der bei Fichte in Jena studiert hatte und dann nach Göttingen übergesiedelt war, aus den Jahren 1797—99, hat Alfred Löckle 1910 in den „Süddeutschen Monatsheften" (S. 487 ff.) bekannt gemacht.

Für Fichtes Beziehungen zu Goethe hatten bereits die sieben Briefe, die 1894 im 15. Band des Goethe-Jahrbuchs erschienen (S. 30 ff.), neue Belege gebracht. Sachlichen Inhalt hat namentlich der erste dieser Briefe, mit dem Fichte die Übersendung der ersten Bogen seiner Wissenschaftslehre begleitete; die späteren sind durch die bald beginnenden unerfreulichen Jenenser Zwistigkeiten veranlaßt worden. Zur Ergänzung wäre das Schreiben Fichtes an den Geheimen Rat Voigt heranzuziehen (in den von Otto Jahn 1868 herausgegebenen Briefen Goethes an Chr. G. v. Voigt, S. 471 ff., abgedruckt), das am 16. Februar 1795 in Jena verfaßt ist und energisch um Maßregeln gegen die durch die Studentenorden verschuldeten anarchischen Zustände ersucht. — Mit dem Verzeichnis der in Goethes Bibliothek vorhandenen Fichteschen Werke verbindet das Programm von Robert Neumann „Fichte und Goethe" (Berlin 1904) einen Bericht über Goethes Lektüre von Schriften Fichtes, besonders denen der ersten Jenenser Jahre, wie sie sich aus seinen Unterstreichungen, Randbemerkungen und Fußnoten feststellen läßt; für die Darstellung ihres persönlichen Verhältnisses benutzt er neben den mannigfachen brieflichen Äußerungen Goethes auch die auf den Atheismusstreit bezüglichen Akten des Weimarer Staatsarchivs.

Eigens zur Geschichte des Atheismusprozesses liefert urkundliche Beiträge ein Aufsatz von E. Sulze (Kantstudien, Bd. 11, 1906, S. 233 ff.); das wichtigste der acht Aktenstücke des Dresdener Staatsarchivs, das Schreiben des Oberkonsistoriums an den Kurfürsten von 1798, findet wörtlichen Abdruck. — Die quellenmäßige Kenntnis von Fichtes Erlebnissen während seiner Berliner Lehrtätigkeit empfängt eine wertvolle Bereicherung durch das Säkularwerk von Max Lenz „Geschichte der Königlichen Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin" (Halle 1910; Bd. 1, dazu die Dokumente in Bd. 4). Der Gesamteindruck ist leider kein erquicklicher: die Überschrift „Fichtes Kämpfe" paßt so ziemlich auf alle Vorgänge, mit denen Fichtes Person verknüpft ist, und dabei steht die Bedeutung der Streitobjekte in keinem Verhältnis zu der Maßlosigkeit der entfesselten Leidenschaften. Schon bei der Rektoratswahl zeigen sich im Hin und Her der Abstimmungen die Differenzen; zu Fichtes Gegnern gehören namentlich Schleiermacher und die Anhänger Savignys. Als dann ein wenig belangreicher studentischer Raufhandel Fichte Anlaß zum Einschreiten gibt (vgl. oben S. 204 f.), prallen die Gegensätze aufs heftigste gegeneinander; gleichzeitig finden die Parteiungen unter den Professoren eine Fortsetzung in den Spaltungen innerhalb der Studentenschaft. Bald kommt es dahin, daß Senat und Rektor sich gegenseitig beim Ministerium verklagen. Der Senat mit der überwiegenden Mehrheit der Ordinarien will in dem ganzen Handel nur eine Injuriensache sehen; Fichte dagegen, der ihn von Anfang an als „Rebellion und Auflehnung wider die Obrigkeit" betrachtete (Eingabe vom 4. März 1812), begründet in Übereinstimmung mit Böckh und dem Mediziner Hufeland wiederholt seine Ansicht und fügt die echt Fichteschen Sätze hinzu: „Ich glaube, daß hier die nächste Rücksicht gar nicht sei, daß Ehre und Ansehen dieses oder jenes, sondern vielmehr dies, daß das Recht herrsche, und daß, wenn nur dieses durchgesetzt würde, jeder sich darein ergeben müsse,

was daraus für sein persönliches Interesse erfolgen könne" (Eingabe vom 11. April). Eine besonders unschöne Episode in den erregten Debatten bildet die Behauptung Schleiermachers, Fichte habe seine studentischen Anhänger „aufgehetzt", und Fichtes Verwahrung gegen diese Insinuation. Wenn Fichte schließlich den Sieg davonträgt und ihm der Rücktritt vom Rektorat zugestanden wird, so hat hier die Sympathie den Ausschlag gegeben, die sein Eintreten für die politische Autorität und Legalität von vornherein beim Minister v. Schuckmann finden mußte: „diese Anerkennung", heißt es in der ministeriellen Entscheidung, „ist das Departement einem Manne schuldig, den es von seiten seines Eifers für Gerechtigkeit ehrt." Wie bitter Fichte jedoch das Scheitern seiner hohen Pläne empfunden hat, bezeugt sein Fernbleiben von allen späteren Senatssitzungen. — Entbehrt in diesem Falle sein starres Rechtsgefühl trotz mancher Eigenmächtigkeiten seines Verfahrens nicht der sittlichen Größe, so trägt ein im nächsten Jahre folgender persönlicher Zwist mit dem Anatomen Rudolphi die bedauerlichen Züge krankhafter Überreizung. Die abgedruckten Aktenstücke, die sich auf diese Konflikte in ihrem ganzen Umfange beziehen, bringen auch sonst noch neue Einzelheiten von Interesse, u. a. über **Fichtes Universitätsplan und seine Gehaltsverhältnisse.**

Die erfolglosen Verhandlungen über Fichtes Aufnahme in die Berliner Akademie (s. o. S. 196) haben eine authentische Schilderung erfahren in der „Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin" von Adolf Harnack (1. Bd., 2. Hälfte, S. 540 ff.). Am 3. Januar 1804 hatte Fichte an das Königliche Kabinett ein Gesuch gerichtet des Inhalts: der König möge die Akademie mit der Prüfung seines Systems beauftragen, das „allen Streit und Mißverständnis auf dem Gebiete des Wissenschaftlichen auf ewige Zeiten aufhebe" und „eine noch nie möglich gewesene Wiedergeburt der Menschheit und aller menschlichen Verhältnisse" vorbereite. Seinem Wunsche wurde in der Weise entsprochen, daß man ihm gestattete, seine Vorlesungen über „die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" im Winter 1804/5 im Akademiegebäude zu halten. Als nun Anfang 1805 auf Hufelands Anregung die Frage seiner Mitgliedschaft spruchreif wurde, standen sich in der philosophischen Klasse sogleich zwei entgegengesetzte Meinungen gegenüber: die eine berief sich auf die epochemachende Bedeutung seiner Philosophie und den Ruhm ihres Urhebers, die andere bezichtigte sein System abenteuerlicher Paradoxien und hielt bei der Intoleranz seiner Kampfesweise eine kollegialische Beziehung für unmöglich; mit besonderer Erbitterung vertraten Biester und Nicolai den verneinenden Standpunkt. So erfolgte, nachdem sich die Klasse mit vier gegen zwei Stimmen zu Fichtes Ungunsten entschieden hatte, in der Plenarsitzung vom 28. März die definitive Ablehnung mit 15 gegen 13 Stimmen. Auch später wurde das Versäumte nicht nachgeholt, ja Schleiermacher sprach sich im Hinblick auf Fichte sogar gegen die Aufnahme spekulativer Philosophen überhaupt aus.

Mit Benutzung neuer, besonders archivalischer Quellen ist auch die Entstehungsgeschichte der „Reden an die deutsche Nation" aufgehellt worden: 1895 durch Max Lehmann in den „Preußischen Jahrbüchern" (wiederabgedruckt 1911 in den „Historischen Aufsätzen und Reden", S. 200 ff.), 1907 durch Franz Fröhlich im Jahresbericht des Kaiserin Augusta-Gymnasiums zu Charlottenburg. Lehmann hat die Reden auf die Abstriche hin untersucht, die sie sich von den Zensoren haben gefallen lassen müssen; Fröhlich stützt seine Ausführungen noch auf weitere Schriftstücke aus dem Nachlasse des Philosophen. Im Zusammenhange hiermit sei noch die bedeutsame Charakteristik über „Fichte und die Idee des deutschen Nationalstaates in den Jahren 1806—1813" hervor-

gehoben, die Friedrich Meinecke 1908 im 6. Kapitel seines Werkes „Weltbürgertum und Nationalstaat" entworfen hat.

Mit einer biographischen Darstellung, die mehrfach unbekanntes Material heranzieht, leitet Fritz Medicus seine Ausgabe von Fichtes Werken (6 Bände, Leipzig 1908—1912) ein. Diese Publikation, die in sachkundiger Auswahl alle Schriften von Bedeutung enthält, böte durch die Vorzüge ihrer sorgfältigen Textbehandlung den willkommenen Ersatz für die alte Gesamtausgabe, wenn die letztere nicht eben doch wegen der dort nicht aufgenommenen Stücke unentbehrlich bleibe. In der ihren Stoff gründlich beherrschenden Biographie sind von besonderem Interesse die Mitteilungen über Fichtes Zugehörigkeit zum Freimaurerorden (vgl. o. S. 193.): Medicus hat die „Briefe an Konstant", die, aus 1800 gehaltenen Vorträgen entstanden, 1802 und 1803 unter deutlicher Bezeichnung von Fichtes Autorschaft in den „Eleusinien des 19. Jahrhunderts" veröffentlicht wurden, nebst einer sich anschließenden Diskussion mit dem Logen Großmeister J. A. Feßler ans Licht gezogen, die wichtigsten Sätze daraus abgedruckt und ihren Inhalt der Entwicklung von Fichtes Geschichtsphilosophie eingeordnet. Auf die Originalfassung geht er zurück bei der Würdigung der 1807 in der Königsberger „Vesta" erschienenen Abhandlung über Machiavelli, bei deren Wiederabdruck 1813 in der Berliner Zeitschrift „Die Musen" — und dann auch im 11. Bande der Werke — ein gegen die Franzosen aggressiver Abschnitt fortblieb (sie wäre oben im Text auf Seite 217 am Schlusse von B. 3 einzufügen). An anderer Stelle macht er auf einen in den Werken fehlenden Aufsatz Fichtes im „Philosophischen Journal" von 1797 aufmerksam. Von zeitgenössischen Zeugnissen verwertet er mancherlei Entlegenes: aus der Jenaer Nachschrift eines Zuhörers von 1798 und dem Göttinger handschriftlichen Nachlaß von Christoph Meiners, aus der Broschüren- und Zeitschriftenliteratur, aus Berichten von Augenzeugen wie J. D. Gries, Varnhagen von Ense, Fr. de la Motte Fouqué u. a. Von Einzelheiten seien erwähnt die Feststellung des richtigen Datums von Fichtes Todestag durch Heinrich Scholz: 29. Januar (statt 27., s. o. S. 210.) und der Hinweis auf die Veröffentlichung von Marheinetes Grabrede im Jahrgang 1814 der „Musen".

Zum dritten und vierten Buch. — In der Auffassung des Fichteschen Systems trat von Anfang an eine Reihe von Streitfragen zutage, die im Grunde auch später nie ganz zur Ruhe gekommen sind. Vor allem war es die von Schelling herrührende Behauptung einer grundlegenden Veränderung von Fichtes Lehre in ihrer zweiten Periode, die ständig entgegengesetzte Entscheidungen hervorrief. Ebenso widersprechend lauteten die Ansichten über die Frage, in welchem Sinne der ethische Charakter seiner Philosophie zu verstehen sei, ob nur als ein sie durchdringender Gefühlswert oder als bestimmende systematische Triebkraft. Ein dritter Punkt betraf den Einfluß Schellings auf die Fortbildung von Fichtes Lehre, der ebenso lebhaft betont wie bestritten wurde; dazu kam als verwandtes Problem Art und Grad seiner Abhängigkeit wie seiner Loslösung von Kant im Verlauf der Entfaltung seines eigenen Prinzips. Im Zusammenhange mit der Beantwortung dieser Fragen stand die Einschätzung der geschichtlichen Stellung Fichtes innerhalb der nachkantischen Spekulation. Um an einem hervorragenden Beispiele zwei der möglichen Abweichungen von der siegreich gebliebenen Auffassung in einer zu kennzeichnen, sei an Friedrich Harms erinnert, der einerseits behauptet: „der Ethizismus erklärt und begründet den Idealismus bei Fichte und nicht umgekehrt der Idealismus den Ethizismus", anderseits eben wegen des Eigenwerts dieses „ethischen Idealismus" Fichte nicht „als Fußschemel für die Darstellung der

Schellingschen und Hegelschen Philosophie" betrachtet, sondern ihnen nebengeordnet wissen will; beiläufig führt gerade dieser Gesichtspunkt der einheitlichen ethischen Grundstimmung des Systems Harms zur Annahme der kontinuierlichen Einheit auch in Fichtes philosophischer Entwicklung. Überhaupt haben sich bei der Stellungnahme zu jeder der genannten Fragen bei den einzelnen Autoren die verschiedenartigsten Kombinationen ergeben, so daß man kaum zwei sich in allen Punkten deckende Gesamtwürdigungen des Philosophen antreffen wird.

Schon aus der älteren Literatur gewinnt man im übrigen oft genug den Eindruck, daß die scheinbar völlig gegensätzlichen Ergebnisse in ihrer Substanz keineswegs unversöhnlich seien; der Ausdruck „Vexirfrage", den J. Ed. Erdmann für die Kontroverse über die veränderte Lehre prägte, darf hier weitgehende Geltung in Anspruch nehmen. Unter diesem Gesichtspunkte bleibt den einzelnen Untersuchungen das Verdienst, das relative Gewicht des von ihnen jeweils in den Vordergrund gestellten Denkmotivs einseitig aber lehrreich geklärt zu haben. Man muß sich diesen Sachverhalt vergegenwärtigen, um nicht in der neueren Literatur lediglich eine Wiederholung schon vorhandener Interpretationen zu sehen und daraus auf die Vergeblichkeit aller an den Gegenstand gewandten Mühen zu schließen; solange eine Einigung nicht erzielt ist, wird sich eben hier wie anderwärts das Bedürfnis, die Fragen durch fortgehende Prüfung in immer neue Beleuchtung zu rücken, nach wie vor geltend machen. Die nachfolgende Übersicht will von dem jetzigen Stande der Forschung ein möglichst treues Bild geben, indem sie die Vertreter der verschiedenen Standpunkte überall selber zu Worte kommen läßt.

Der Philosophie Fichtes im ganzen gewidmet sind die eindringenden Arbeiten von Fr. Medicus: neben den theoretischen Partien der schon genannten Biographie vor allem das instruktive Buch „J. G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen" (Berlin 1905), dann die zusammenfassende Charakteristik in v. Asters „Großen Denkern" (Leipzig 1911) und die Einzeleinleitungen zu Fichtes Schriften. Die Absicht von Medicus, einem überzeugten Vorkämpfer von Fichtes Geistesart und Weltanschauung, ist eine durchgehende Harmonisierung aller Stadien von Fichtes Denken, die „in den verschiedensten Darstellungen immer wieder dieselbe Lehre zu entdecken" sucht. So tritt er nicht nur der Auffassung Kuno Fischers bei, indem er in den neuen Problemen der Berliner Periode eine legitime Weiterentwicklung der ursprünglichen Konzeptionen der Wissenschaftslehre und durchweg bloß eine „Verschiebung der Akzente" erblickt, die auf die einzelnen Lehrinhalte in ihrem Verhältnisse zu einander fallen, sondern er weist auch vielfach in scheinbar disparaten Gedankengängen aus früherer und späterer Zeit überraschende Übereinstimmungen der Grundideen auf (S. 64, 172, 175 ff., 213, 255 ff.). Dies gelingt ihm durch Zurückdrängung des genetischen Gesichtspunktes hinter den systematischen: vermöge der Annahme eines geschlossenen Totalzusammenhanges des Systems verliert der Widerstreit der Denkmotive durchweg seine Bedeutung, ohne freilich gänzlich zu verschwinden (vgl. S. 104, 177, 212, Biographie S. 151). Wenn Medicus von Hegel sagt, er habe „den Abstand zwischen den eigenen Lehren und denjenigen Fichtes möglichst groß und den Abstand zwischen Fichte und Kant möglichst klein dargestellt", so leitet ihn selber in seinen Schriften in steigendem Maße das entgegengesetzte Bestreben, Fichte von Kant möglichst weit abzurücken, ihn weit mehr als Überwinder denn als Fortsetzer Kants zu verstehen: während der Kritizismus eine lediglich negative „Philosophie des Vorgestellten, nicht eine Philosophie der Realität" sei, lege Fichte „von vornherein das Bewußtsein nicht absolut, sondern verankere es im Absoluten" (vgl. auch die Deutung

von Fichtes eigener Stellungnahme zu Kant, S. 127). Der Vertretung des einheitlichen Charakters des Systems dient des Weiteren die These, ihrem Wesen nach sei Fichtes Philosophie „durchaus nicht Ethik, sondern theoretische Spekulation": die Wissenschaftslehre begreife alles, auch die Sphäre des sittlichen Lebens, während sich die Sittenlehre nur mit Spezialproblemen beschäftige. Unter den Modifikationen, die diese Ansicht nichtsdestoweniger erfährt, fällt am schwersten ins Gewicht die Motivierung der Trennung Fichtes von Schelling: beide hätten „das Ich verschieden erlebt", im Gegensatz zu dem aristokratisch-genialen Standpunkt der Naturphilosophie habe Fichte sein Verhältnis zur Wahrheit einem jeden ins Gewissen geschoben, da für ihn „der Ort der Wahrheitserkenntnis im sittlichen Bewußtsein" lag. So hebt denn Medicus überhaupt in dem Verhältnis dieser beiden Denker nachdrücklich die gegensätzlichen Momente hervor und lehnt damit die Geschichtsauffassung ab, die in der Naturphilosophie eine ergänzende Fortbildung der Wissenschaftslehre sieht und einen entscheidenden Einfluß Schellings auf die Wandlungen Fichtes behauptet; nach seiner Ansicht fehlt dem naturphilosophischen Prinzip die „kritische Besinnung", daß die Vernunft das schlechthin Nicht-Objektivierbare, sondern lebendiges Tun und deshalb von subjektiver Gewißheit unabtrennbar sei. Von hier aus stellt sich Fichtes Philosophie nicht als erste Hauptstufe des Fortschritts von Kant zu Hegel dar, sondern als abgeschlossenes und abschließendes Gebilde, dessen selbständige Bedeutung durch die Theorien seiner Nachfolger weder beeinträchtigt noch verstärkt werden konnte. Es handelt sich also um eine Orientierung der gesamten philosophischen Entwicklung auf Fichte hin, die jedenfalls die systematische Tragweite seiner Ideen in helles Licht setzt. Von Einzelnem ist die spezielle Behandlung hervorzuheben, die bei Medicus die transzendentale Logik von 1812 und die Staatslehre von 1813 gefunden haben.

Von den alten Grundfragen der Fichteforschung ist die auf die Veränderung seiner Lehre bezügliche wieder aufgenommen worden in der Schrift von Friedrich Alfred Schmid „Fichtes Philosophie und das Problem ihrer inneren Einheit" (Freiburg 1904). Seine Entscheidung gewinnt der Verfasser aus der Prüfung der von ihm reproduzierten zahlreichen Urteile über diesen Punkt, dessen Diskussion sich durch ein volles Jahrhundert hinzieht. Er untersucht die beiden Hauptperioden Fichtes sowie die Übergangsjahre während und kurz nach dem Atheismusstreit daraufhin, welche Ausprägung den Begriffen „reines Tun", „reines Sein" und „Realität" jedesmal zuteil geworden ist und wie diesen Unterschieden gemäß sich Fichtes „Zweiweltenlehre" gestaltet hat. Da ergibt sich ihm, daß die Welt der Realität, des toten Seins, sich stets gleichgeblieben sei, die Auffassung der oberen Welt dagegen eine charakteristische Umbildung aufweise: die absolute Vernunft der ersten Periode spalte sich in ein reines Tun und ein vom Tun unabhängiges reines Sein; das eine konstituiere jetzt eine Welt der Bildlichkeit, so daß es sich mit der Welt der niederen Realität als deren höhere Schicht verbinde, das andere erhöhe sich zum lebendigen Absoluten. In diese Umwertung der Welt des reinen Tuns und die Hinzufügung der Welt des allrealen Seins, die zugleich einen Fortgang von geschlossener Wissensimmanenz zum transzendenten Seinswert bedeute, setzt Schmid die tatsächliche Wandlung von Fichtes Weltanschauung, während er hinsichtlich der methodischen Art der Beweisführung eine Änderung verneint.

Die Kantische Grundlage von Fichtes Philosophie ist das Hauptthema, das sich durch alle Teile der umfassenden und reichhaltigen französischen Monographie von Xavier Léon „La philosophie de Fichte" (Paris 1902) hindurchzieht. Besonders das zentrale

Kapitel „le problème de la connaissance chez Fichte envisagé au point de vue de l'histoire" unternimmt den Nachweis, daß Fichte in seiner Erkenntnistheorie trotz des oft gegenteiligen Scheines wesentlich die durch Kant aufgestellten Prinzipien fortentwickelt habe und somit in ihr die große von Descartes begonnene Bewegung der kritizistischen Denkmethode sich vollende. Bezüglich der Ethik Fichtes, die er eingehend berücksichtigt, legt der Verfasser dar, daß sie, obwohl ebenfalls in Kant wurzelnd, doch in verschiedenen Punkten über ihn hinausgehe, besonders in der Überwindung der individualistischen Anschauung durch die soziale. In der Frage der zwei Perioden von Fichtes Denken gehört Léon zu den ausgesprochenen Verfechtern der Einheit der Lehre: er erklärt die spätere Philosophie ausschließlich für die Bestätigung und Vervollständigung der früheren und betont mit Entschiedenheit den erkenntniskritischen Charakter ihres Begriffes des absoluten Seins. — Eine andere ausländische Arbeit „The fundamental principle of Fichte's philosophy" (New York 1905) von Ellen Bliß Talbot bezieht sich trotz erheblich geringeren Umfangs ebenfalls auf die meisten Hauptpunkte der Lehre und ihrer Ausbildung. Auch sie setzt mit der Kennzeichnung der Probleme ein, an denen sich das Hervorgehen Fichtes aus Kant und sein Hinausgehen über ihn vollzieht, um dann die zusammenhängende Entwicklung vom Ichbegriff zur Seinslehre und den Sinn dieser beiden Aufstellungen klarzulegen.

Gleichfalls das Verhältnis zu Kant, aber in einem für Fichte weniger günstigen Sinne, behandelt die Dissertation von Alfred Menzel „Die Grundlagen der Fichteschen Wissenschaftslehre in ihrem Verhältnis zum Kantischen Kritizismus". Sie sucht zu zeigen, wie Fichte in seinen grundlegenden Gedanken durchaus von Kant abhängig sei, aber jeden dieser Gedanken in einer ihre wahre Bedeutung verdunkelnden Richtung umgebildet habe. Indem Fichte sich zunächst die Resultate der Kantischen Ethik aneignete und erst von diesen aus den Weg zur Erkenntnistheorie fand, hätten bei ihm deren Grundbegriffe durch Fortfall der kritischen Grenzbestimmungen eine logisch unhaltbare Modifikation erfahren. Diese Behauptung wird erhärtet durch eine den Problemverschiebungen im Einzelnen nachgehende Prüfung der wichtigsten Konstruktionsstücke. Überall sei hier dem extrem-idealistischen Kritizismus Fichtes, dessen Programm wesentlich die Überführung des Sittlich-Praktischen ins Theoretische war, das eigentlich kritische Problem aus den Händen gefallen; in seiner späteren Spekulation habe er sich sowohl seinem eigenen wie dem Kantischen Geiste vollends entfremdet. So vernehmen wir bei Menzel eine Stimme zugunsten der Unaufgebbarkeit der Kantischen Grundlagen gegenüber seinem Nachfolger, gewissermaßen eine Rechtfertigung der ablehnenden Stellung von Kant selber, die vom neukantischen Standpunkte aus mit bemerkenswerter Konsequenz durchgeführt ist. — Genau die umgekehrte Tendenz vertritt Julius Ebbinghaus in seinem eigenartigen Versuche „Relativer und absoluter Idealismus. Historisch-systematische Untersuchung über den Weg von Kant zu Hegel" (Leipzig 1910), an der Hand Hegelscher Gedankengänge in Kants eigenen Theoremen die immanenten Voraussetzungen für die Spekulationen Fichtes, Schellings und Hegels aufzuzeigen. Daß der subjektive Idealismus seine Trennung von inhaltleerer Kategorie und empirischer Mannigfaltigkeit, zufolge welcher sich das Wissen vom Gegenstande ständig außerhalb des Gegenstandes selbst hält, in Wahrheit nicht durchführen kann, sondern auf jeder der beiden Seiten die innere dialektische Beziehung zur anderen zum Vorschein bringen und so die Einheit der Gegensätze an ihnen selber sich vollziehen lassen muß: diese Behauptung

wird zunächst am Wesen sowohl der Erscheinungswelt als auch des Apriori erwiesen, dann an der Deduktion der Kategorien scharfsinnig entwickelt und durch die Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe bekräftigt. Fichte kommt hier das Verdienst zu, die bei Kant vorhandene „erste Ahnung der dialektischen Natur des Ich und der darauf gegründeten Deduktionsmethode" bewußt ausgestaltet und über den Prozeß der Selbstverknüpfung der Gegensätze in einer übergreifenden Totalität als erster Licht verbreitet zu haben.

Die strittige Frage nach dem beherrschenden Grundmotiv von Fichtes Denken hat E. Fuchs in der Schrift „Vom Werden dreier Denker. Was wollten Fichte, Schelling und Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwicklung?" (Tübingen 1904) zu lösen gesucht durch die Feststellung zweier paralleler Strömungen, die er in der Persönlichkeit Fichtes antrifft und an den Ideen der Jenenser Periode verfolgt: einer ethischen und einer theoretischen. Voraufgegangenen in dieser Fassung der Aufgabe war bereits die Dissertation von Otto Gühloff „Der transzendentale Idealismus J. G. Fichtes" (Halle 1888). Hier wird ausgeführt, daß das Problem, ob es zur Bestimmung des Absoluten eines Willensaktes bedürfe oder der Intellekt dazu ausreiche, Fichtes Schriften in wechselnder Entscheidung durchziehe; die theoretische Spekulation allein hätte ihn nicht zum absoluten Ich gelangen lassen, die ethische Gewißheit allein auch nicht, wohl aber das Ineinssetzen der Prinzipien des ethischen und des metaphysischen Idealismus. Aber aus den beiden Gedankenreihen „nur das Absolute ist" und „nur das Absolute soll sein" sei ein Dualismus von Sein und Sollen entstanden, der in mehreren Punkten, besonders in der Lehre vom endlichen Ich, Widersprüche hervorrufen mußte und zunächst durch den doppelsinnigen Begriff der „Bestimmung" vermittelt, dann in der späteren Lehre durch das Übergewicht des theoretischen Elements überwunden wurde. — Wird damit trotz mancher ungelöster Schwierigkeiten das Streben nach einer Einheit vom Glauben und Denken als erreicht anerkannt, so gewinnt Fuchs aus der Untersuchung des verschlungenen Zusammenarbeitens der beiden disparaten Gedankenkreise das Ergebnis, daß Fichte sich über ihre inhaltliche Unvereinbarkeit nur durch eine Reihe formaler Ähnlichkeiten der in ihnen gebildeten Begriffe hinwegtäuschen konnte. Während in der ethischen Reihe die Welt als Werkzeug für die sittlichen Zwecke des Menschen postuliert werde, komme es in der theoretischen Reihe nur auf das Ausleben des erkannten absoluten Ich an, dem gegenüber die ethischen Bedürfnisse des Individuums als nichtig erscheinen. Unter der Voraussetzung des sittlichen Postulats, das die Möglichkeit der ethischen Vollendung der Persönlichkeit enthalte, sei „der Gedanke, daß das Wesen der Welt ein ewiges Ringen ohne Ziel sei, unvollziehbar". Im ganzen also empfindet Fuchs, indem er „durch die abstrakte Logik des Systems zum pulsierenden Leben durchdringen will", die fertige Gestalt von Fichtes Philosophie im Vergleich mit dem Reichtum seiner Persönlichkeit und seinen ursprünglichen Intentionen als eine Verkürzung des Ethisch-Individuellen. — Das Fortwirken dieses Problems in selbständiger Fassung gibt der Einleitung, die Heinrich Scholz seiner Ausgabe von Fichtes „Anweisung zum seligen Leben" (Berlin 1912) vorausgeschickt hat, die Signatur. Scharf kontrastiert er die beiden Ideengänge in ihrer Durchkreuzung: dort die absolute Sammlung des Ich, hier seine absolute Selbstvernichtung, für die jede Form des Selbstseins als Schranke des wahrhaft seligen Lebens gilt. Der Mensch könne nicht beides zugleich sein, nicht zugleich „ein Ich und ein Nicht-Ich in Gott"; da nun Fichte auf die Tat nicht verzichten wolle, hebe sich schließlich das ethische Zentrum aus den metaphysischen Umklammerungen

wieder heraus, und die Schale sinke zugunsten des Gedankens: „Selbstsein im Schoße des lebendigen Gottes, nicht Selbstversinken im Meer des All-Einen". Das bedeute ein Durchdringen der ethischen Auffassung, in jener „religiös-metaphysischen Grundierung" von Fichtes johanneischer Periode, die mittels der Erkenntnis der spezifischen Eigenart des Religiösen die Gesinnungsreligion der Zeit von 1799 und 1800 zum Teil einer größeren Verkündigung erhoben und in höhere Beleuchtung gerückt habe.

Verwandte Gedankengänge entwickelt Maria Raich in der Schrift „Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problem des Individualismus" (Tübingen 1905). Sie formuliert das eigentümliche Verhältnis voluntaristischer und intellektualistischer Momente in Fichtes Persönlichkeit wie in seiner Philosophie dahin, daß die Geltung eines absoluten Sollens Grundlage auch der theoretischen Vernunft sei und die Wahrheit eine dienende Rolle gegenüber der Sittlichkeit spiele, daß aber anderseits bei ihm alle ethischen Begriffe bis in ihre letzte Tiefe hinein „intellektualistisch gefärbt" seien. Im Gegensatz zu Medicus ist sie der Ansicht, daß Fichtes Ethik Alles, auch die Sphäre der Erkenntnistheorie, in sich begreife. Widersprüche findet sie nirgends, vielmehr überall nur Weiterentwicklung und Bereicherung der ursprünglichen Gedanken, die durch die nachher hinzugekommene nähere Ausführung nicht verdrängt, sondern ergänzt worden sind. Dies gilt für die drei Phasen von Fichtes Ethik, die als Pflichten-, Tugend- und Güterlehre gleichberechtigt nebeneinander bestehen; dies gilt, wie eine Vergleichung der beiden Sittenlehren von 1798 und 1812 zeigt, auch für das Problem der Individualität. Zwar ist ihr Freiheitsbegriff ein verschiedener: dort die Freiheit des Individuums, hier die Freiheit des Absoluten, das Leben des Begriffs im Individuum. Fichte schwankt zwischen der Betonung bald des Wertes bald der Nichtigkeit des Menschen, doch glaubt die Verfasserin auch in der späteren Schrift die Synthese beider Gesichtspunkte nachweisen zu können: der Mensch gebe durch die höchste Freiheit seine eigene Selbständigkeit auf, aber jede Individualität sei als Erscheinungsform des göttlichen Lebens in ihrer Eigenart notwendig und als Mittel zur Erreichung des höchsten Zweckes an sich wertvoll.

Ausführungen solcher Art bekunden bereits den Einfluß des bedeutsamen Buches von Emil Lask „Fichtes Idealismus und die Geschichte" (Tübingen 1902), das die Betrachtung Fichtes unter dem Gesichtspunkte des Individualproblems durchgeführt hat. Es ist eine Frucht jener logisch-methodologischen Untersuchungen über das Wesen der Geschichtswissenschaft, wie sie in der Straßburger Rede von Wilhelm Windelband „Geschichte und Naturwissenschaft" (1894) sowie in den Schriften von Heinrich Rickert „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften" (1896 ff.) und „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft" (1899) zum Ausdruck gelangt sind. Ihren unmittelbaren Zusammenhang mit den Ideen Fichtes hat Rickert selbst bereits in der Säkularbetrachtung „Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie" (Berlin 1899) angedeutet; besonders heben sich hier heraus die Ausführungen einerseits über Fichtes Überwindung des Intellektualismus durch Aufzeigung des Wollens als innersten Wesens auch des wissenschaftlichen Denkens, anderseits über die Anerkennung des Historischen als des Einmaligen und Irrationalen gegenüber dem Allgemeinen und Begrifflichen, deren wesentliche Züge in den auf den Atheismusstreit folgenden Schriften klar zu erkennen seien. Im Anschluß an diese Anregungen giebt Lask eine umfassende Konstruktion von Fichtes Geschichtsphilosophie nach ihrer begrifflichen Bedeutung, auf die er zugleich seine Ansicht über Fichtes Stellung in der Entwicklung des nachkantischen Idealismus basiert. Er glaubt durch Fichtes

Methodologie die Durchdringung zweier typisch entgegengesetzter Standpunkte angebahnt: der auf das transzendentale Gebiet übertragenen analytischen Logik Kants, für deren abstrakte Tendenz es sich nur um die Subsumtion der Einzeltatsachen unter formale Vernunftnotwendigkeiten handelt und die individuellen Differenzen der Objekte als unwesentlich erscheinen, und der metaphysischen Systematik Hegels, die im Unendlichen den Lebensgrund aller Besonderung erblickt und jedes Einzelne als unersetzliches Moment einer Werttotalität verständlich macht. Hegels kulturphilosophische Spekulation in Wechselwirkung zu setzen mit der auf die logischen Voraussetzungen des geschichtlichen Denkens gerichteten Methodik Kants war die Aufgabe, deren Lösung Fichte unter den mannigfachen Wandlungen seines Denkens zustrebte. Auf seine erste Wissenschaftslehre mit ihrem ausgeprägten Bestreben, die empirische Wirklichkeit restlos aus dem Absoluten abzuleiten, folgt 1797 ein Umschwung: Fichte begründet einen kritizistischen Antirationalismus, der das reine Ich als inhaltlose intellektuelle Form faßt und in der spezifischen Einzelgegebenheit den irrationalen Rest für jede transzendentale Erklärung erkennt. In den folgenden Jahren steigert sich diese Auffassung zu einem entschiedenen Positivismus, in welchem die empiristisch-irrationale Seite des Erfahrungsbegriffs die Seite seines überindividuellen Erkenntnisgehalts völlig in den Hintergrund drängt und die lebendige Wirklichkeit zum Inbegriff aller konkreten Werte wird. Indem zugleich in die vom Wissen unabhängige Realität das intuitive Erfassen durch das Gefühl eindringt, erfolgt eine Annäherung Fichtes an den supranaturalen Sensualismus Jacobis und den Gedankenkreis der Glaubensphilosophie. – In der neuen Periode nach 1800 wird zwar das empiristische Extrem zugunsten einer neuen metaphysischen Grundlage wieder preisgegeben, aber inmitten universalistischer Leugnung der Sonderexistenz erhalten sich in eigentümlichem Antagonismus kritisch-irrationale Elemente: abwechselnd mit der Umdeutung der logischen Irrationalität in das pantheistische Verhältnis von Endlichem und Absolutem gesteht Fichte auch weiterhin die Selbständigkeit der Einzelwirklichkeit zu. So arbeitet sich trotz aller Metaphysik bei Fichte aus der Logik des Individuellen allmählich eine Kulturphilosophie des Individuellen empor. Standen sich in seiner metaphysischen Spekulation sinnliche und ideale Individualität beziehungslos wie zwei Welten gegenüber, so sucht er in den letzten Jahren, seit 1810, die Kluft zwischen beiden zu überbrücken und die unmittelbare Realität als Verwirklichung von Werten zu verstehen. Wenn auch diese Phase durch seinen Tod vorzeitig beendet wurde, so bleibt doch die Versöhnung von Wert und Wirklichkeit bestehen, wie er sie durch Ausdehnung der logischen Charakterisierung auf die Struktur der historischen Gebilde erreicht hat, und mit ihr die bewußte Richtung auf methodologische Erforschung des Geschichtlichen. Er hat eine Irrationalität höherer Ordnung entdeckt, worin sich der Begriff des Historischen als des Empirisch-Irrationalen und der Kulturbegriff der Geschichte als einer Wertentwicklung zu einer echten Kulturlogik zusammenschließen. Gerade auf dieser Synthese von Wertindividualisierung und transzendentallogischer Besinnung beruht Fichtes Bedeutung für die deutsche Geschichtsphilosophie. Im Unterschiede von Hegels intuitiv-spekulativem Verfahren besteht bei ihm eine neue Welt von Kulturbegriffen zusammen mit wissenschaftskritischer Analyse im Geiste Kants; im Unterschiede von Kant aber, der die atomistisch-individualistische Grundlage seines Denkens im Wesentlichen niemals verleugnet hat, ist er durch seine Erkenntnis der in selbständige Wertgebilde sich gliedernden geschichtlichen Totalität, zumal durch seine Vertretung des lebendigen Nationalitätsprinzips der Überwinder

des naturrechtlichen Atomismus geworden. — Der gleichen philosophischen Richtung gehört die Erörterung an, der Natalie Wipplinger das allgemeinere Thema „Der Entwicklungsbegriff bei Fichte" (Leipzig 1900) unterzogen hat. Der erste Teil der Schrift verfolgt den Zusammenhang der Entwicklungslehre mit den Grundzügen des Fichteschen Systems, wie er von dem erkenntnistheoretischen Gedanken des unablässig fortschreitenden Schaffens des Geistes folgerichtig zur Annahme absolut wertvoller Zwecke führt; der zweite Teil zieht den naturalistischen Entwicklungsbegriff Herders zur Erläuterung heran und konstatiert die kritisch-methodologische Überlegenheit der Fichteschen Theorie, die in der Entwicklung nicht eine im natürlichen Zusammenhange sich ergebende Tatsache, sondern eine in der Aufeinanderfolge der Generationen durch selbsttätige Arbeit zu erfüllende Aufgabe erkenne, und die gegenüber dem steten Einerlei des Naturlebens die immer neue „Einmaligkeit des historischen Verlaufs" zu prinzipiellem Ausdruck bringe. —

Im Rückblick auf die Produktion der jüngsten Zeit wird man schwerlich behaupten dürfen, daß die entmutigende Mannigfaltigkeit der in ihr vertretenen Standpunkte geringer sei als in der älteren Fichte-Literatur. Daß die Meinungsverschiedenheiten, wie bei allen derartigen Kontroversen, großenteils auf die persönlichen philosophischen Überzeugungen der Autoren zurückgehen, ließe sich leicht dartun; immerhin wäre eine sachliche Begrenzung der verschiedenen Auffassungen auf das, was als berechtigter Kern einer jeden gelten kann, bis zu gewissem Grade zu ermöglichen, wenn man nur als Kriterium eine vorurteilslose Prüfung von Fichtes Gesamtentwicklung in ihren verschiedenen Phasen festzuhalten sich entschlösse. Aus einem solchen Verfahren würde zweierlei resultieren müssen: die Sicherung eines Bestandes unumstößlicher Hauptpunkte, und die Ausschaltung mancher schlechterdings verfehlter Interpretationen, wie sie jetzt wenigstens hinsichtlich der ehemaligen psychologistischen Mißdeutung der Wissenschaftslehre gelungen zu sein scheint. Jedenfalls dürfte dem Werke Kuno Fischers, das durch seine fortlaufende genaue Analyse von Fichtes Schriften die feste Grundlage für das Verständnis der Entwicklung seiner Ideen gibt, gerade angesichts der tiefgehenden Gegensätze der gegenwärtigen Forschung seine bisherige beherrschende Stellung mehr denn je erhalten bleiben.

Namen=Register.





